

FRANZ MANTHEY

# Menschliche Existenz nach Karl Marx

Gewidmet den Heimatvertriebenen  
als den durch die politischen Auswirkungen  
des Marxismus—Kommunismus selbst „Entfremdeten“

Sonderdruck  
aus „KÖNIGSTEINER STUDIEN“, Heft 3/1967



Die Abhandlung geht auf ein Referat zurück,  
das bei einer Studientagung der  
OSTAKADEMIE KÖNIGSTEIN  
gehalten wurde.

Franz Manthey

## Menschliche Existenz nach Karl Marx

Als Weltanschauung, welche das wesentliche Anliegen unserer Gegenwart — einer brüchig gewordenen und nur schwer zu ertragenden Gegenwart — ausdrückt, gilt die sogenannte „Philosophie der Existenz“<sup>1</sup>, d. h. jene Philosophie, welche sich vor allem die Frage nach dem Menschen und dem Kern seines Menschseins stellt, wobei „existieren“ bedeutet: als Mensch dasein. Ein jeder, der für sich theoretisch oder praktisch das Problem zu lösen sucht, wer und was wohl der Mensch sei, gehört damit zu den über „Existenz“ Philosophierenden. Es gibt aber nicht bloß eine Existenzphilosophie, sondern deren mehrere<sup>2</sup>, und von der eigentlichen Existenzphilosophie hat man zudem noch den sogenannten „Existentialismus“ zu unterscheiden, der die Frage nach dem Menschsein radikal im Hinblick bloß auf „Existenz“ unter Absehen von jeglicher „Transzendenz“ zu beantworten sucht. Da nun aber die philosophische Lehre vom Menschen oder die philosophische Anthropologie gerade heutzutage das Fundament allen Philosophierens ist, ist damit die Bedeutsamkeit des Fragens gerade nach den Eigentümlichkeiten menschlicher Existenz sofort gegeben<sup>3</sup>; und ein jeder, der das Rätsel des Menschen irgendwie zu deuten unternimmt, ist Mitarbeiter an einem ungemein wichtigen Werke. Typisch für einen jeden Existenzphilosophen ist dabei, daß er nicht bloß über das menschliche Dasein als eminent philosophisches Problem nachsinnt, sondern daß er sich selbst „hineinnimmt“ — mit seiner ganzen individuellen Existenz — in seine Antwort. Er trägt seine Lösung des Problems Mensch nicht „abstrakt“ und „objektiv“, sondern durchaus „konkret“, „subjektiv“ und höchst persönlich vor, so daß eine jede der vielen Theorien über menschliches Dasein zugleich ein Versuch des betreffenden Autors ist, sich selbst und seine Existenz, sich selbst „mit Fleisch und Blut“ darzustellen<sup>4</sup>.

### I. Der Marxismus als eine Philosophie menschlicher Existenz

Als eine solche durchaus persönlich „engagierte“ Anthropologie ist die Philosophie menschlichen Daseins dann aber nicht ein erst zu unserer Zeit aufgekommenes und

<sup>1</sup> Vgl. F. Manthey, Existenzphilosophie — Ausdruck und Anruf, in: „Die Begegnung“, Köln-Müngersdorf 1964; M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949; F. Heinemann, Existenzphilosophie — lebendig oder tot?, Stuttgart 1954; —, Jenseits des Existentialismus, Stuttgart 1957.

<sup>2</sup> Vgl. J. Wahl, Les philosophies de l'existence, Paris 1954.

<sup>3</sup> Vgl. M. Landmann, Philosophische Anthropologie, Berlin 1964; W. Brüning, Philos. Anthropologie, Stuttgart 1960; B. Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung menschlichen Daseins, Frankfurt a. M. 1967. — Siehe auch: F. Manthey, Philosophische Menschenbilder, Dortmund o. J. —; Das Menschenbild der christlichen Offenbarung, ebd. o. J.

<sup>4</sup> Vgl. F. Manthey, Kündler und Deuter menschlicher Existenz, Osnabrück 1966 (daselbst Literaturangaben).



gepflegtes menschliches Bemühen, sondern reicht hinein bis in die Tage eines Heraklit, Platon und Augustinus, eines Pascal, Fichte und Nietzsche. So wird es dann nicht verwunderlich sein, wenn wir darauf hinweisen, daß auch Karl Marx in einer gewissen Weise ein Vertreter dieser philosophischen Richtung gewesen ist, nicht nur weil seine ganze Welt- und Lebensanschauung gewissermaßen das Abbild seiner persönlichen Schicksale war<sup>5</sup>, sondern auch aus dem Grunde, weil Marx ganz ähnliche Gedanken über das Menschsein ausspricht, wie wir solchen bei den heutigen Philosophen der Existenz begegnen und weil auch bei ihm die Frage nach dem Menschsein das Fundament seines Philosophierens war. Zwar unterscheiden sich die Meinungen etwa der Vertreter des sogenannten „Existentialismus“ in vieler Hinsicht von denen des Marxismus<sup>6</sup> und gehört der Existentialismus zu den von den orthodoxen Marxisten „verdammten“ Weltanschauungen, aber eine gewisse Übereinstimmung mancher Anschauungen ist doch nicht zu verkennen. „Daß Marx das Denken auf das Sein zurückgeführt hat, und zwar zunächst auf das Sein des Menschen, ist der Schritt, der nicht wieder zurückgetan werden darf und der in der Existenzphilosophie seine Folgen zeitigt“<sup>7</sup>, und daß Marx zusammen mit Kierkegaard zu den Kritikern Hegels gehört, schon das stellt ihn in diese Reihe. Wie etwa Kierkegaard, so sieht auch Marx im Menschen nicht bloß ein Durchgangsphänomen des Allgeistes, sondern betrachtet den Menschen in seinem persönlichen Elend, in seiner existentiellen Not, in seiner Gebrochenheit, und wenn er auch den Ausdruck „Existenz“, den er natürlich kennt, nicht in seiner Kierkegaardschen Spezial- und Vollbedeutung gebraucht, so muß man in ihm doch eben vor allem einen Existenzphilosophen sehen<sup>8</sup>. Und es ist vor allem der junge, der vorwiegend und zunächst philosophierende Marx<sup>9</sup>, der sich der Aufhellung menschlichen Daseins widmet, und es sind seine Jugendschriften, die sich bemühen, einen existentiellen Humanismus besonderer Art vorzutragen<sup>10</sup>. Unbestreitbar war Marx erst Betrachter und Deuter menschlicher Existenz, bevor er zum Soziologen, Sozialrevolutionär und Ökonomiker wurde, und es gibt eine typisch marxistische „Anthropologie“<sup>11</sup> und einen Marxismus vor allem als „Humanismus“<sup>12</sup>, bevor eine marxi-

<sup>5</sup> Vgl. W. Blumenberg, K. Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1962; J. Y. Calvez, Karl Marx, Olten—Freiburg i. Br. 1964.

<sup>6</sup> Vgl. J. P. Sartre, Marxismus und Existentialismus, Hamburg, rde 196.

<sup>7</sup> H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz, Wien—Stuttgart 1952, S. 145.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 142 f., 145, 151; W. Rest, Kierkegaard und Marx, in: Situation und Entscheidung, Warendorf i. Westf. 1947, S. 10 ff.

<sup>9</sup> Vgl. B. Delfgaauw, Der junge Marx, München 1962.

<sup>10</sup> Vgl. H. G. Pohlmann, Der humanistische Urmarxismus, in: Lutherische Monatshefte, 1967, S. 251 ff.; die Neuausgabe der Texte s.: K. Marx, Texte zur Methode und Praxis, 1. Jugendschriften 1835—41, Hamburg 1966;—, 2. Pariser Manuskripte, ebd., 1966;—, Der Mensch in Arbeit und Korporation, ebd., 1967.

<sup>11</sup> L. Landgrebe, Die Philosophie der Gegenwart, Berlin 1957, S. 23 f.; Hamman, Das Geheimnis der Erlösten, Freiburg i. Br. 1957, S. 168.

<sup>12</sup> Vgl. H. R. Schlette, Sowjet-Humanismus, München 1960; Kramp, Brüder und Knechte, Stuttgart 1965, 504.

stische Theorie des Kapitals und eine marxistische Praxis der Revolution entstand. Marx muß daher nicht nur „der einflußreichste politische Denker der letzten hundert Jahre“ genannt werden<sup>13</sup>, sondern er ist ein Philosoph, der die ganze Not menschlicher Existenz beschrieben und prophetisch ausgesprochen hat, trotz einem liberalen und selbstsicheren, gesättigten Bürgertum und dessen Fortschrittsenthusiasmus<sup>14</sup>, trotz allem Optimismus Hegelschen Vernunftglaubens. „Wie Kierkegaard die religiöse Krisis enthüllt hatte, so läßt die durch Marx enthüllte Existenz des Proletariats die entscheidende Krisis unseres geschichtlichen Daseins sehen“<sup>15</sup>, und wie heute in Kierkegaardscher Gefolgschaft die Philosophen der Existenz uns sagen, was es um das Menschsein für eine Bewandnis hat, so verkündet auch Marx nicht bloß proletarische Revolutionsangelegenheiten, sondern auch allgemein menschliche Existenzprobleme<sup>16</sup>.

Angesichts dieser Sachlage erachten wir es für nützlich, zunächst darzustellen, wie Marx menschliches Dasein charakterisiert, um dann in einigen Schlußüberlegungen darüber nachzudenken, worin wohl seine Antworten auf die Frage nach dem Humanum mit denen heutiger Existenzphilosophen oder Existentialisten zusammentreffen und worin sie sich von ihnen unterscheiden<sup>17</sup>.

## II. Menschliche Existenz nach Karl Marx

Alle Philosophen menschlicher Existenz wissen darum, daß man den Menschen nicht eigentlich definieren kann, und jeder, der je über den Menschen nachgedacht hat, muß ihnen darin Recht geben. Die Regeln der klassischen Definition, wonach diese durch Angabe des „Genus proximum“ und der „Differentia specifica“ zu erfolgen habe, können nicht eigentlich auf den Menschen als existierenden angewandt werden,

<sup>13</sup> W. Theimer, Der Marxismus, Bern—München 1957, S. 300.

<sup>14</sup> Vgl. Knittermeyer, S. 129.

<sup>15</sup> Ebd., S. 135.

<sup>16</sup> Vgl. P. Bigo, Marxisme et Humanisme, Paris 1953; M. More, L'Humanisme communiste, in: Esprit, Octobre 1935; H. C. Desroches, Du Marxisme comme Humanisme prophétique, in: Économie et Humanisme, 1948, No. 36; H. Denis, Humanisme et Materialisme dans la pensée de K. M., in: La Pensée, No. 14; J. Daniélou, La foi en homme chez Marx, in: Chronique Sociale en France, Avril—Mai 1938.

<sup>17</sup> Vgl. H. Gollwitzer, Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx, in: Festschrift für Günter Dehn, 1957; E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt/M. 1963;—, E. Thier, Die Anthropologie des jungen Marx (=Einleitg. zur Neuherausgabe von: Karl Marx, Nationalökonomie u. Philosophie, Köln 1950);—, Das Menschenbild des jungen Marx, Köln 1950 u. Göttingen 1961; Lacroix—de Lubac, Der Mensch in marxistischer und in christlicher Schau, Offenbourg 1949; H. Köhler, Das Menschenbild des dialektischen Marxismus, München—Salzburg 1957; P. L. Landsberg, Marx et le problème de l'homme, in: La Vie Intellectuelle, Juillet 1937; H. R. Schlette, Sowjet-Humanismus, München 1960; E. Simmons, Der Mensch im Spiegel der Sowjetliteratur, Stuttgart 1956; W. Brüning, Philos. Anthropologie, Stuttgart 1960, S. 134—137; H.-J. Schoeps, Was ist der Mensch?, Göttingen 1960, S. 33 ff.; M. Reding, Der politische Atheismus, Graz—Wien—Köln 1957, S. 90 ff.; W. Maser, Genossen beten nicht, Köln 1963, S. 12 ff.



der ja kein ausgeklügeltes Buch, sondern eben „ein Mensch in seinem Widerspruch“ ist. Denn was sagt schon die Definition des Menschen als eines „Animal rationale“ oder „Zoon politikon“ über sein wirkliches Existieren aus, über sein ganz intim persönliches Leben, Leiden und Sterben, über sein individuelles Schicksal, über seine Sehnsüchte, Träume, Nöte, Enttäuschungen! Man kann es höchstens unternehmen, fragmentarische Beschreibungen oder vielmehr Umschreibungen, Entwürfe, „Einblendungen“ des Menschen zu geben, in einer ganzen Reihe von immer wieder neu unternommenen Versuchen, sich an das Rätsel Mensch heranzutasten. So gibt auch Marx in seinen Schriften zahlreiche Beiträge zum Verständnis menschlicher Existenz, ist sich aber — wie jeder Existenzphilosoph — dessen bewußt, daß der Mensch „sich selbst definiert“<sup>18</sup> und sich nur aus sich selbst erfassen und verstehen kann.

Was sagt nun Marx vom Dasein des Menschen aus?

### 1. Menschliches Dasein als materielles Sein

Als ersten Versuch von Marx, die Existenz des Menschen zu charakterisieren, kann man wohl die Grundthese des Marxismus ansehen, der Mensch sei kein „Geisteswesen“, wie ihn etwa Hegel faßte, sondern sein ganzes Sein sei charakterisiert durch die Materie. Nicht Idee oder Geist bestimmen den Menschen, nicht irgendwie „von oben her“ kann der Mensch je verstanden werden, sondern nur „von unten her“, aus seinem Existieren im Stoff, im Fleisch, im Materiellen. Menschliches Dasein ist eben in erster Linie Essen und Trinken, Wohnen und Schlafen, materielles Schaffen und vitales Sich-Vermehrten. Der Mensch ist vor allem Bestandteil einer durchaus materiell zu fassenden Welt. Das Stoffliche ist nicht etwas, was dem Menschen irgendwie „fremd gegenübersteht“, sondern der Mensch ist in die stoffliche Realität zutiefst „mit einbezogen“<sup>19</sup>. Der Mensch bildet eine intime Einheit mit der Materie, indem er selbst ganz aus Materie besteht und die Materie durch seinen Stoffwechsel und in seiner Arbeit immer wieder sich aneignet und auf sie wirkt, durch sie aber auch beeinflusst ist.

Was aber ist Materie? — Nach Marx ist Materie gleich „Wirklichkeit“. Alle Wirklichkeit ist materiell, und alle Materie ist wirklich. „Die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, ist das einzig Wirkliche“ (Marx). Was Stoff und was Form, was Inhalt und Ausdruck unseres Arbeitens, unseres wirtschaftlichen Schaffens, unseres sozialen, unseres humanen Lebens ist, all das ist Stoff. Materie ist der real daseiende Mensch mitsamt der zu ihm gehörenden Umgebung, ist die Welt mit all den sie erfüllenden Wesen, der Mensch mit all seinen Produkten. Lenin wird später im Geiste seines Meisters Marx kurz und brüsk feststellen: „Die einzige Eigenschaft der Materie ist . . . die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb un-

seres Bewußtseins zu existieren.“ Diese Materie ist nun aber keine „Klotz-Materie“ (Bloch), sondern sie ist eine bewegliche, dynamische, in stetem Fluß der Entwicklung sich befindliche. Die materielle Welt ist nicht ruhender Stoff, sondern sie befindet sich in „dialektischer“ Evolution; sie ist Stoff in „geschichtlicher Fortbildung“<sup>20</sup>; sie ist Materie, die sich in stetem Kampfe von Gegensätzen fortentwickelt, in „Thesis“, „Antithesis“ und „Synthesis“, welche letztere immer wieder zu einer neuen These und deren Gegensatz wird. Dabei befindet sich die Materie in Entwicklung zu immer höheren Formen; vom einfach seienden Stoff gestaltet sie sich zu lebender, dann zu denkender Materie, und was aus ihr noch werden kann, vermögen wir zur Zeit noch nicht abzusehen. Da nun der Mensch ein durchaus materielles Wesen ist, lebt auch er in steter Veränderung und Dynamik. Nie befindet er sich in Ruhe und Vollendung, stets ist er voller Unruhe, Widersprüche, Gegensätze, aber auch ständig auf dem Wege zu Höherem und Besserem. Dabei stellt er einen „Sprung“ innerhalb der stofflichen Entwicklung dar, eine spezielle Sonderform materieller Evolution. Es gibt daher kein „überzeitliches“, kein „wesentliches“, kein „statisches“ und „ewiges“ Bild vom Menschen, kein „Ideal“ des Menschen. Der Mensch ist gerade als materielles Wesen ein steter dynamischer „Prozeß“, und wer ihn heute definiert, muß morgen feststellen, daß er bereits ein ganz anderer geworden ist, so wie einst bei Heraklit gelehrt wurde, man könne niemals in den gleichen Fluß steigen.

Was ist es nun aber um den Geist, den die bisherige Philosophie doch als Charakteristikum des Menschseins festgestellt zu haben vermeinte? Nach Marx ist auch das, was wir „Geist“ zu nennen pflegen, nichts anderes als Materie. Was die Menschen mit den Worten „seelisch“, „geistig“ und ähnlichen Ausdrücken bezeichnen, ist nur eine Erscheinung materieller Vorgänge, allerdings einer höheren Stufe, als es die bloß physikalisch oder biologisch zu verstehende Materie ist. Was „Geist“ genannt wird, ist eine spezifische Form oder Eigenschaft der Materie oder ist durch einen „dialektischen Sprung“ aus der Materie entstanden. Geist ist Produkt, Funktion, Begleiterscheinung, Eigenschaft des Stoffes. Geist ist „Überbau“ materieller Vorgänge<sup>21</sup>. Der Mensch ist nicht ein Geistwesen, sondern die in und an ihm als „geistig“ bezeichneten Phänomene sind nur Funktionen der Stofflichkeit. — Seit Hegel unterscheidet man „subjektiven“ und „objektiven“ Geist. Nach Marx ist der sogenannte subjektive Geist oder die geistig fundierte Eigenpsyche des Menschen nichts anderes als eine Begleiterscheinung der menschlichen Stofflichkeit; denn „man kann den Gedanken nicht von der Materie trennen, die denkt“ (Marx), und „es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein bestimmt, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“ (Marx). Der Geist des Menschen ist zwar eine Realität, aber eine abgeleitete und abhängige, keine selbständige. Ohne Essen, Trinken, Wohnen, Sich-am-Leben-erhalten des Menschen gibt es keinen Geist. Und ähn-

<sup>18</sup> Vgl. Calvez, S. 457.

<sup>19</sup> R. Karisch, Christ und Diamat, Berlin 1954, S. 24.

<sup>20</sup> J. Meurers, Wissenschaft im Kollektiv, München 1959, S. 34.

<sup>21</sup> Theimer, S. 70 ff.



lich ist es mit dem sogenannten objektiven Geist oder der menschlichen Kultur. Kunst, Religion, Literatur, Philosophie sind nicht eigenständige Realitäten, sondern sie sind der bloße „Überbau“ auf dem materiellen Dasein, und da materielles Existieren nach Marx in erster Linie Arbeiten und Wirtschaften ist, ist Kultur und alles, was mit ihr zusammenhängt, bedingt durch die Wirtschaft und das materielle Wirken des Menschen. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt“ (Marx); erst muß man essen, trinken, wohnen, sich kleiden, dann kann Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion entstehen. „Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, welchem bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinformen entsprechen“ (Marx). Auch in der Geschichte sind nicht in erster Linie geistige Kräfte oder Ideen wirksam, sondern nur die Macht der Materie, die sich vor allem als wirtschaftliche Kraft und Betätigung äußert. „Nicht die Ideen sind in der Geschichte das Wirkliche und Wirkende, sondern ausschließlich die Interessen der Menschen“ (Marx), die wesentlich materieller Natur sind. „Die Idee blamierte sich immer, soweit sie von einem Interesse verschieden war“ (Marx), und alle geistige Theorie muß erst „zur materiellen Gewalt werden, wenn sie die Massen ergreift“ (Marx). Materielle, vor allem ökonomische Bedürfnisse lassen „geistige“ Ideen hochkommen; mit veralteten materiellen Interessen schwinden alte und abgelebte Ideenkomplexe; mit neuen materiellen Änderungen wachsen neue geistige Gebilde empor als eben frisch geborene „Ideologien“. „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um“ (Marx). Der Mensch ist „in Wahrheit von ganz anderen Kräften als von denen der Vernunft bewegt“<sup>22</sup>; geistige Kultur ist nichts Eigenständiges, sondern — wie Kalinin es dann später kraß ausgedrückt hat — „man braucht Kultur, um vorwärts zu kommen“; und jeder Dichter, Denker und Künstler ist nichts anderes und nichts mehr als bloß ein „Ingenieur der Seele“ (Stalin).

Dementsprechend sind auch die für den menschlichen Geist charakteristischen Tätigkeiten rein materieller Art. Bewußtsein ist nichts als eine materielle Widerspiegelung der Außenwelt und Einheit mit ihr. Es gibt kein vom Körperlichen unabhängiges Bewußtsein. Das Bewußtsein ist zudem „von vorne herein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren“ (Marx). Auch das Erkennen ist ein rein materieller Prozeß; er dient der Orientierung, aber auch der Umgestaltung der Wirklichkeit und ist „Reflex“ des Wirklichen<sup>23</sup>. Alle Wirklichkeit kann grundsätzlich erkannt werden, und alles Erkennen ist Wirklichkeit. Erkennen ist Umgestalten der Natur. Das Endziel allen Erkennens ist die Beherrschung der materiellen Wirklichkeit, und alles Erkennen wird durch die „Praxis“ der materiellen Wirklichkeit „verifiziert“. „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit und Wirklich-

<sup>22</sup> Landmann, S. 46.

<sup>23</sup> Schlette, S. 30.

keit und die Macht seines Denkens beweisen“ (Marx). Alle Wahrheit ist damit abhängig von der materiellen Wirklichkeit, und da diese veränderlich ist, gibt es keine unveränderliche und absolute Wahrheit als hehren Geistesbesitz und als geistiges Privilegium des Menschen<sup>24</sup>. Auch die Wissenschaft ist eine Funktion der Materie, da sie vom sinnlichen Erkennen ausgeht, und Wahrheit der Wissenschaft ist immer Identität von Wissen und stofflicher Realität<sup>25</sup>. Ebenso ist die Sprache wie das Denken etwas rein Materielles<sup>26</sup>.

Als höchste Eigenschaft des Geistes gilt seit jeher die Freiheit. Nach Marx ist auch sie eine eng mit der materiellen Wirklichkeit zusammenhängende Angelegenheit<sup>27</sup>. Freiheit ist nach Marx Erkenntnis der Natur und Unterwerfung unter ihre Gesetzmäßigkeiten; sie ist als solche „begriffene Notwendigkeit“. Insofern der Mensch die in der Natur vorhandenen und herrschenden Notwendigkeiten anerkennt und in sein Handeln aufnimmt, realisiert er in freier Wahl eben diese Notwendigkeit; er stellt sie in den Dienst seiner Absichten und „verwirklicht . . . in Freiheit eben diese Notwendigkeit und ist dann seinem Handeln gemäß zugleich frei und notwendig“<sup>28</sup>. Dank seiner Einsicht in die notwendigen Gesetze von Natur und Geschichte kann der Mensch den Naturprozeß und Geschichtsablauf bewußt und nach seinem Willen gestalten; seine Freiheit ist damit „schöpferische Energie zur Umgestaltung der Welt“ (Berdjajew). Freiheit bedeutet, daß der Mensch dank seinen Einsichten in die Notwendigkeiten in gewisser Weise unabhängig wird von Natur und Gesellschaft, daß er bewußt Einfluß auf sie nehmen kann, daß er sogar den so lebenswichtigen Stoffwechsel, aber auch das Auswechseln der Materie in der Natur nach seinem Willen zu regeln vermag. Indem der Mensch so den natürlichen Determinismus durch sein Wissen überwindet, erlebt er sich als frei und kann durch Kenntnis der Realgesetzmäßigkeiten den Lauf der Natur und der Geschichte vorantreiben. Er kommt dadurch trotz aller Determination zur „Selbstverwirklichung seiner Person“ (Marx) und gelangt durch menschliche Kraftentwicklung zum „wahren Reich der Freiheit“ (Marx)<sup>29</sup>.

Menschsein bedeutet also nach Marx: als total materielles Wesen unter den Bedingungen der Materialität dazusein und sich als ein von der stofflichen Wirklichkeit in allem abhängiges Wesen zu wissen, sich zu erleben als ein Wesen, dessen vitale,

<sup>24</sup> Zur marxistischen Erkenntnistheorie vgl. J. de Vries, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, München—Salzburg—Köln 1958; J. Raphael, Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik, Paris 1934; F. Chaschtschich, Über die Erkennbarkeit der Welt, Berlin/Dietz 1953; Calvez, S. 304 ff.

<sup>25</sup> Calvez, S. 318 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Stalin, Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft, Moskau 1950; L. Kofler, Marxismus und Sprache, Köln 1952.

<sup>27</sup> Vgl. R. Garaudy, Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie, M. e. Vorwort von Thorez, Berlin 1959; Dunayevskaya, Marxism and Freedom, New York 1958; E. Weil, Marx et la liberté, in: Critique, 8—9; F. Manthey, Vom Ringen des modernen Menschen um seine Freiheit, in: Die Begegnung, Köln, März 1963.

<sup>28</sup> Schlette, S. 42.

<sup>29</sup> Vgl. Landgrebe, S. 143.



geistige, geschichtliche Existenz von der Allgesetzlichkeit der Materie geprägt ist<sup>30</sup>, von sich überzeugt zu sein, daß der Mensch nichts als ein Naturwesen ist, über dem es nichts Transzendentes und Übermenschliches gibt und geben kann<sup>31</sup>, und daß Freiheit nur im Wissen um die Gesetzlichkeit besteht, womit der Mensch generell beeinflussbar und erziehbar ist durch bewußte Lenkung materieller Vorgänge.

## 2. Der Mensch als das „gegenständliche“ Wesen

Wenn Marx den Menschen als materielles Sein bezeichnet, so gibt er damit eigentlich kein Spezifikum des Menschen an. Denn alle Wirklichkeit ist ihm ja stofflicher Natur. Marx unterstreicht die Materialität des Menschen eben nur deswegen so ausdrücklich, da er sich gegen die Hegelsche Menschenauffassung wehrt. Dabei weiß Marx aber auch um eine Sondernatur des Menschen innerhalb der materiellen Wirklichkeit, und als bereits typisch menschliches Charakteristikum führt er dann seine Gegenständlichkeit an.

Der Mensch ist ein „gegenständliches“ Wesen — das bedeutet zunächst gegen Hegel, daß der Mensch nicht Geist oder Idee, nicht bloß „Subjekt“ ist; das bedeutet aber zugleich auch einen Protest gegen eine etwaige Gleichsetzung des Menschen mit den Tieren. Der Mensch ist eben jenes Wesen, das Gegenstände hat und das damit gewissermaßen „aufgeteilt“ ist in Subjekt und Objekt, das aber auch in sich die Vereinigung von Ich und Gegenstand vollziehen kann. „Die objektive Tätigkeit“ des Menschen ergibt damit, wie Calvez betont<sup>32</sup>, „eine zweite Definition des Menschen“. Der Mensch als gegenständliches Wesen ist ein sinnliches, leidendes, leidenschaftliches, triebhaftes, empfindendes und erkennendes Wesen, welches Gegenstände wahrnimmt, sie erkennt, sie in sich hineinnimmt und sich auch ihnen bewußt hingibt. Der Mensch ist ein „konkretes“ Wesen, keine abstrakte Idee; er ist kein bloßes „animal rationale“, sondern er lebt in einer gegenständlichen Umgebung, ist mit ihr verwachsen, und „die Leidenschaft, die Passion ist die nach ihrem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen“<sup>33</sup>. Der Mensch findet am Anfang und von vornherein ein Objekt sich selbst gegenüber als Gegenstand; es gibt nicht etwa — wie bei Fichte — ein „sich selbst setzendes Ich“, welches die Objekte erst aus sich erzeugt, sondern der Mensch ist gänzlich dem Objekt zugewendet. Er hat in sich die Berufung und Bestimmung, Objekte zu erkennen, zu verändern, auf sie hinzustreben und auch sich selbst zum Objekt zu machen. Es gibt andererseits aber auch keine von einem menschlichen Subjekt abgetrennten Objekte. Alle Objekte sind solche des Menschen, und alle Tätigkeit des Menschen zielt auf „Vergegenständlichung“ des Menschen. „Ein Wesen,

<sup>30</sup> Vgl. H. Köhler, Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961, S. 73.

<sup>31</sup> Vgl. Calvez, S. 527 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Calvez, S. 137.

<sup>33</sup> Reding, S. 117.

das es nicht vermag oder versteht, sich zum Objekt zu machen, ist undenkbar und widersinnig“<sup>34</sup>. Der Mensch findet um sich Objekte vor und kann sich selbst zum Objekt machen. Er kann Objekte „vermenslichen“ und sich selbst „vergegenständlichen“; er ist „gegenständlich“ und ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen. Hätte der Mensch nicht Objekte, denen er zugehört und die für ihn bestimmt sind, wäre er eine bloße „Geistmonade“; dann aber wäre er kein Mensch. Denn es gibt keinen individuellen Menschen noch eine Menschengesellschaft noch auch eine Natur, ohne daß dem menschlichen Subjekt von vornherein ein Objekt gegenüberstünde. Zu Anfang stehen grundsätzlich Subjekt und Objekt einander einfach gegenüber; aber erkennende und praktische Aufgabe des Menschen ist, dabei „gegenständlich“ zu werden, Natur in sich hineinzunehmen und sich in die Natur hineinzugeben; er soll auch sich selbst zum Gegenstande werden und andere Menschen zu seinen Gegenständen machen. „Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, nimmt nicht teil am Wesen der Natur“ (Marx); „ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand“ (Marx). „Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist ihm erst gegenständlich, wirklich durch sein Verhältnis zu den anderen Menschen“ (Marx).

Der Mensch ist ein gegenständliches Wesen, bedeutet: der Mensch ist nicht bloß ein in sich versponnener Denker und Dichter, sondern er wird zum Menschen als ein in einer materiellen Welt lebendes, kämpfendes, ökonomisch und sozial tätiges Wesen. Es gibt keinen Menschen „als solchen“, sondern immer nur einen Menschen in der Wirklichkeit einer Mitwelt und als Mitmensch. Es gibt keine menschliche Vollendung anders als dadurch, daß der Mensch sich Objekten außer ihm zuwendet und sich in ihnen „vergegenständlicht“. „Daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnlich gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat und daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann“ (Marx). Nicht mit Gedankendingen soll und darf er sich beschäftigen und nicht nur spekulieren soll er, sondern er ist ein Wesen der materiellen Wirklichkeit, und all sein Wissen ist nichts, wenn es nicht mit der Sinneserkenntnis beginnt und sich in einer gegenständlichen Praxis bewährt.

## 3. Der Mensch als ein Bedürfniswesen

Eng zusammenhängend mit der vorhergehenden Charakterisierung menschlichen Daseins ist dann die Aussage Marx', der Mensch sei ein „Bedürfniswesen“. Der Mensch ist nicht bloßer lebloser Stoff, er ist aber auch nicht bloß Geist, er ist nicht nur Subjekt oder Objekt, sondern in ihm sind Stoff und Geist, Objektivität und Subjektivität aufs innigste miteinander verbunden. Eines weist aufs andere hin, eines

<sup>34</sup> Calvez, S. 137 u. 323.



kann nicht ohne das andere bestehen — und den Erweis dessen bilden die menschlichen Bedürfnisse. Alle menschlichen Bedürfnisse, die ja in einem materiellen menschlichen Subjekt schlummern, sind auf eine Natur außerhalb des Menschen gerichtet, und andererseits sind die Gegenstände der Natur von der Art, daß sie Bedürfnisse des Menschen befriedigen können und sollen. Der Mensch ist ein „Komplex von Bedürfnissen“, und die Grundlage marxistischer Weltanschauung ist die Überzeugung, daß der Mensch das durch seine Bedürfnisse bestimmte Wesen ist und daß diese Bedürfnisse notwendig befriedigt werden müssen. Der Mensch ist nicht das „animal rationale“, sondern der „homo necessitudinis“<sup>35</sup>. Die Bedürfnisse im Menschen stellen ganz unverkennbar die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt dar. Das Bedürfnis drängt nach Befriedigung in der Natur und erzeugt die arbeitende Tätigkeit des Menschen; der Mensch produziert, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, und diese Bedürfnisse treiben ihn immer wieder zum „primum vivere, deinde philosophari“. Produktion weckt Konsumtion und damit immer neue Bedürfnisse. Das Bedürfnis ist die „dialektische Beziehung“ zwischen Mensch und Gegenstand, zwischen Ich und Wirklichkeit — und das Bedürfnis bezeugt, daß menschliches Dasein nie isoliertes Dasein sein kann, sondern mit Gegenständen, mit anderen Lebewesen, mit Mitmenschen verbunden ist, und diese Dinge, Prozesse oder Lebewesen außerhalb des Menschen sind wieder dazu da, seinen Bedürfnissen zu dienen.

Allerdings ist mit den Bedürfnissen auch manche Gefahr für eine volle menschliche Existenz verbunden. Die Bedürfnisse ermöglichen die Spaltung des Menschen und seine Deformierung. Der Mensch kann sich durch seine Bedürfnisse sich selbst, seinen Mitmenschen, der Natur „entfremden“. Besonders im kapitalistischen Wirtschaftssystem droht die unmenschliche Trennung von Bedürfnis und Befriedigung. Der Mensch lebt in Arbeitsteilung, in Loslösung vom Prozeß und Produkt seines Arbeitens. Das Bedürfnis wird seines natürlichen Inhalts, der direkten Beziehung zu seinem Gegenstand beraubt; es wird entleert, abstrakt, unreal. Es entsteht das Phantom einer Bedürfnisbefriedigung durch Surrogate, vor allem durch das Geld. Andererseits wird dem Nichtbesitzenden die Befriedigung seiner eigentlich menschlichen Bedürfnisse versagt; er kommt ins Elend. Das Zeichen des Elends ist aber, daß die menschlichen Bedürfnisse des konkreten Menschen, wie Essen, Trinken, Zeugen, Wohnen, welche die Verbindung des Menschen mit der Natur zum Gegenstande haben, als von ihrer natürlichen Zweckhaftigkeit losgelöst zu rein tierischen, zu bestialischen, zu unmenschlichen Bedürfnissen werden. „Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis seines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstand“ (Marx); im kapitalistischen Wirtschaftssystem aber kann der Arbeiter seinen Hunger und seine anderen Bedürfnisse nicht mehr sinn gemäß befriedigen. Er denkt nunmehr bloß an Essen und Trinken und geschlechtlichen Genuß, und da seine Bedürfnisse danach schrankenlos und nicht mehr zu befriedigen

<sup>35</sup> Vgl. Macolo, Le communisme, Paris 1953, S. 8; s. auch Calvez, S. 323, 330, 335.

sind, lehnt er sich in seinem Elend auf, revoltiert und sucht mit Gewalt einen Zustand zu verwirklichen, in dem er seine Bedürfnisse endlich zu befriedigen vermöchte. Denn Revolution besteht ja nicht in der Aufhebung der menschlichen Bedürfnisse, sondern gerade im Verlangen ihrer Befriedigung und in der Entwicklung weiterer, umfassenderer. Andererseits aber verfällt auch der Besitzer des Kapitals einer Verkümmern und Degenerierung seiner Bedürfnisse, da er an die Stelle der natürlichen Befriedigung das Geld gesetzt hat.

Der Mensch ist also ein Wesen der Bedürfnisse, und die Dialektik des Bedürfnisses und seiner Befriedigung ist das Grundverhältnis seiner Realität. Bedürfnis und Befriedigung weisen aufeinander hin. Bedürfnis nach anderen Menschen erzeugt die Mitmenschlichkeit, und in Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gestaltet sich auch die Geschichte und verwirklichen sich die Geschicke der Menschen, die zueinander und voneinander streben. Gerade die Vielheit der Bedürfnisse bezeugt den Menschen dann auch als ein „allgemeines“, als universales Wesen, dessen Bedürfnisse auf die Gesamtnatur gerichtet sind und nur im Gesamt eine Erfüllung erwarten können. „Es zeigt sich . . . schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt wie die Menschen selbst ist — ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine „Geschichte“ darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhielte“ (Marx).

#### 4. Der Mensch als das die Natur gestaltende Wesen

Der Mensch als Bedürfniswesen ist ganz auf die Natur als Inbegriff der „Gegenstände“ seiner Bedürfnisbefriedigung angewiesen. Aber auch die Natur ist ganz auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse eingestellt. Mensch und Natur gehören zusammen, und der Mensch ist dann derjenige in der Natur, der sich sowohl an der Natur vollendet als auch in den Ablauf der Natur und ihren Bestand fruchtbar eingreift. Der Mensch ist ein Teil der Natur, aber jener Teil, der durchaus aktiv in ihr wirkt; die Natur wiederum geht in den Menschen hinein, indem der Mensch die Natur in sich hinein gestaltet. Die Wirklichkeit ist die „Einheit des denkenden und handelnden Menschen mit der Außenwelt“ (Chaschatschich)<sup>36</sup>. Die Natur ist für den Menschen da und umgekehrt; das Objekt wirkt auf das Subjekt und wird durchwirkt mit Subjektivität; Natur und Mensch verhalten sich zueinander als gebend und empfangend, wobei der Mensch die Natur verändert und gestaltet und sie erst zu dem macht, was sie eigentlich sein soll. Die Natur ist „das Lebensmittel des Menschen“; sie ist „die vergegenständlichte Seite des menschlichen Gattungswesens“; sie besteht dialektisch nicht nur in sich, sondern wesentlich in Beziehung zum Menschen. Natur

<sup>36</sup> Chaschatschich — zit. bei Karisch, S. 24.



ist nicht so sehr die sich den Sinnen direkt bietende Realität, sondern sie ist die durch industrielle Produktion umzugestaltende Wirklichkeit. In ihr zeigen sich „die vergegenständlichten Wesenskräfte des Menschen“ (Marx); in ihr sucht der Mensch die Befriedigung seiner Wünsche und sie macht er sich untertan. Dadurch unterscheidet sich der Mensch von den Tieren, daß er die Natur nicht nur einfach hinnimmt, sondern daß er sie auch selbst zu schaffen versteht. Der Mensch hat ein Recht auf die Natur und bildet sich und sie zu einer Einheit um. Die Natur — soweit sie über den Körper des Menschen hinausreicht — ist der „unorganische Leib“ des Menschen; mit ihm muß er in ständigem Progreß sein, um nicht zu sterben. Und wie er für seinen Leib sorgen muß, so auch um die Aus- und Umgestaltung der Natur. Damit ist Natur das Ergebnis spezifisch menschlicher Tätigkeit; Natur ist eigentlich „vermenschlichte Natur“; der Mensch prägt sich in die Natur hinein und nimmt die Natur arbeitend und verändernd in sich auf. In der Natur wird er erzeugt und geboren; aus der Natur nimmt er den Stoff zum Aufbau seiner Existenz; sein Organismus ist beteiligt an den molekularen Austauschvorgängen des Naturensemble<sup>37</sup>. Aber ohne den Menschen hätte Natur keinen Sinn; sie wäre Chaos, undifferenzierte und indifferente Materie; sie wäre nicht Kosmos, sondern Nichts und Unsinn. Es gibt keine bloß „natürliche“ Natur. Natur existiert immer „... für uns als Inhalt innerhalb der Erfahrung und der menschlichen Praxis“ (Marx). Sie hat keinen eigentlichen Selbststand, sondern ist „nur ein Mittel im Prozeß der Selbsterzeugung des Menschen“<sup>38</sup>. Der Mensch ist es, der eine dynamische Naturbeziehung und Naturgestaltung herstellt; er produziert durch Reproduzierung der Natur und zugleich bringt er sich selbst durch sein Wirken in der Natur als produzierendes und gesellschaftliches Wesen hervor. Er macht sich die Natur zu eigen in Erkennen und Arbeiten; er vermenschlicht die Natur und vergegenständlicht sich in ihr selbst. „Die in der menschlichen Geschichte ... werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist“ (Marx).

## 5. Menschliche Existenz als eine geschichtliche

Durch die Charakteristik menschlichen Daseins als eines materiellen und durch das Verständnis der Materie als einer sich dialektisch entwickelnden war die Beschreibung des Menschen als eines „geschichtlichen“ Wesens schon vorbereitet. Denn Materie ist nicht statisch, sondern evolutionär. Auch die Rede von der Gestaltung der Natur durch den Menschen und von der Hereinnahme der Natur in den Menschen oder von der Befriedigung der Bedürfnisse deutete schon darauf hin, daß sich all das geschichtlich vollzieht. Es besteht ein natürlicher Zusammenhang zwischen dem

<sup>37</sup> Vgl. Calvez, S. 332.

<sup>38</sup> Karisch, S. 24; vgl. Calvez, S. 461.

Hervorbringen der Natur durch den Menschen und der Geschichtsgestaltung durch denselben. „Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“ (Marx). Die Beziehungen zwischen Mensch und Natur und zwischen den Menschen untereinander entfalten sich als Geschichte; „Geschichte ist die Geschichte der Selbstverwirklichung des Menschen“<sup>39</sup>. Marx hat immer geschichtlich und über die Geschichte gedacht<sup>40</sup>, und seine Geschichtsauffassung, der sog. „historische Materialismus“ gehört eng zu seiner Philosophie und besonders zu seiner Anthropologie<sup>41</sup>.

Was ist nun Geschichte? — Sie ist „die prometheische Bemühung des Menschen um die endgültige, Glück verheißende Bewältigung, Beherrschung, Verplanung der Natur“<sup>42</sup> oder — um mit Marx zu reden — sie ist der Kampf um die Produktionsverhältnisse und -kräfte; sie ist — wie man gern kurz sagt — „der Kampf um die besten Futterplätze“. Die Eigentumsverhältnisse, die Wirtschaftsordnung, die ökonomisch-sozialen Gegebenheiten oder kurz gesagt: die materiellen Vorgänge und Tatsachen bestimmen den Beginn und den Verlauf der Geschichte<sup>43</sup>. Das grundlegende Faktum der Geschichte ist immer die wirtschaftliche Produktion; alles andere ist „abgeleitet“, ist „Überbau“. Die Entwicklung der Geschichte vollzieht sich dabei über die Phase der primitiven Gesellschaft mit ihrem kommunistischen Wirtschaftssystem und geht dann über in die Geschichtsperioden der Sklavenarbeit sowie des feudalistisch begriffenen Eigentums und entwickelt sich schließlich als Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus<sup>44</sup>. Bei all dem ist immer die Art der Wirtschaft, der Bedürfnisbefriedigung, der Arbeit entscheidend. Man kann auch so formulieren: die Geschichte ist die Abwicklung der Klassenkämpfe, ist die stete Auseinandersetzung zwischen Arm und Reich, zwischen Besitzenden und Habenichtsen. Wie alles ist auch die Geschichte „dialektisch“, und ihre Dialektik ist eben eine „Auseinandersetzung“ der miteinander ringenden Klassen, wobei die Triebkräfte dieses Streites die ökonomischen Verhältnisse bilden. Die wirtschaftlichen Tatsachen geraten von Zeit zu Zeit in Widerstreit zueinander; die derzeitige Wirtschaftsform entspricht nicht mehr der Wirklichkeit; es kommt zu historischen Umgestaltungen, und zugleich mit der „Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um“ (Marx). Den Zündstoff der Geschichte bilden Ausbeutung, Haß, Klassenegoismus. Geschichte entfaltet sich als Konkurrenzkampf der Klassen und Staaten. Doch ist die so aufgefaßte Geschichte trotz allem Schrecklichen, was in ihr geschieht, in stetem Fortschritt, nach dem Gesetz der Dialektik. Jede wirtschaftlich-politische Situation erzeugt aus sich ihren Widerspruch, kommt dann zu einer

<sup>39</sup> Fromm, S. 34.

<sup>40</sup> Schoeps, S. 196.

<sup>41</sup> Vgl. J. Hommes, Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung. Freiburg i. Br. 1955.

<sup>42</sup> Schlette, S. 26.

<sup>43</sup> Theimer, S. 13.

<sup>44</sup> Vgl. M. Gex, Einführung in die Philosophie, Bern—München 1960, S. 276 f.



Synthese, die aber gleich wieder als neue These zu einer widerpartigen Antithese schreitet und sich in die Welt- und Menschengeschichte hinein progressiv entfaltet.

Gewiß wirken auf die Geschichte auch Ideen ein, aber diese sind nur dann wirksam, wenn hinter ihnen reale, und das heißt im letzten: wirtschaftliche Interessen stehen; ansonsten „blamiert sich die Idee“ (Marx). Auf die Geschichte haben natürlich auch die großen menschlichen Persönlichkeiten Einfluß<sup>45</sup>, und der Mensch besitzt einen gewissen Spielraum des Handelns und Entscheidens innerhalb des geschichtlichen Ablaufs<sup>46</sup>; aber im Grunde ist die Geschichte ein notwendiger, nach ehernen, wirtschaftlichen Gesetzen ablaufender Prozeß<sup>47</sup>. Der Mensch ist dabei das „Rohmaterial der Geschichte“ und ihr „Produkt“; er transformiert sich im Laufe der Geschichte und wird damit auch sein eigenes Produkt. Er ist ein wichtiger Faktor der Geschichte; gerade Geschichte führt dann zu seiner Entfremdung, ist aber auch der Schauplatz, der Kampfplatz seiner Wiedergewinnung.

Eigentümlicherweise ist Marx der Ansicht, gerade weil die Geschichte ein mit Notwendigkeit sich vollziehender Prozeß sei, geschehe in der Geschichte doch, was der Mensch wolle<sup>48</sup>. Gerade weil der Mensch die Gesetze der Geschichte kennt, kann er sie nach seinem Willen beeinflussen, so wie er auch auf den Naturablauf Einfluß nimmt dank seinem Wissen um die Naturgesetze. Die Menschen sind „die Autoren und die Akteure ihrer Geschichte“ (Marx); die Rolle des Menschen im Geschichtsablauf ist der subjektive Vollzug der in ihm wirksamen Dialektik<sup>49</sup>. Es gibt in der Geschichte zwar keine Freiheit, aber dank seinem Wissen um die historische Gesetzmäßigkeit ist der Mensch doch nicht bloß ein geschichtliches Wesen, sondern auch — der Herr der Geschichte. Damit ist er „der einzige Sinn und die einzige Realität der Geschichte“ und „der Kommunismus als ein vollkommener Humanismus“ ist „die vom Menschen vollbrachte Schöpfung seiner selbst, die Schöpfung des Menschen durch den Menschen“<sup>50</sup>.

## 6. Der Mensch als das „arbeitende Wesen“

Wesen und Aufgabe des Menschen war es, zwischen Subjekt und Objekt zu vermitteln, Natur in sich hineinzunehmen und sich in die Natur hineinzubegeben. Die Erfüllung dieser Aufgabe nennen wir — die Arbeit. Es ist daher der Mensch in seinem tiefsten Grunde das arbeitende Wesen, das „arbeitende Gattungswesen“<sup>51</sup>, der „Be-

<sup>45</sup> Vgl. Plechanow, Die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte, Berlin 1958; Theimer, S. 86 ff.; Schlette, S. 37 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Theimer, S. 46.

<sup>47</sup> Vgl. Schlette, S. 41.

<sup>48</sup> Theimer, S. 47.

<sup>49</sup> Schlette, S. 39.

<sup>50</sup> Calvez, S. 455.

<sup>51</sup> Reding, S. 116.

herrscher, Kämpfer und Arbeiter“<sup>52</sup>. Geschichte wird bei Marx als ständiger Arbeitsprozeß verstanden<sup>53</sup>, und Arbeit ist der ganze Inhalt der Realität<sup>54</sup>. Arbeit macht den Menschen zum Menschen, und Arbeit ist die essentielle Tätigkeit des Menschen.

Was bedeutet nun Arbeit? — Arbeit ist nach Marx die „Produktion von Gütern“, oder auch: sie ist „Bedürfnisbefriedigung“. Als solche ist sie in erster Linie eine sinnliche, eine materielle Umgestaltung der stofflich aufgefaßten Welt. Sie ist damit dann auch der eigentliche Autor und Träger historischen Geschehens; als Verfertigung materieller Güter ist sie das Fundament und die tragende Kraft der Geschichte. Sie ist die Vermittlung der Beziehungen des Menschen zur Natur; sie sichert den Übergang vom Bedürfnis zu dessen Befriedigung; sie erzeugt zugleich neue Bedürfnisse und bewirkt die Herbeischaffung neuer Objekte zur Befriedigung dieser Bedürfnisse. Sie formt die Natur um, reproduziert und vermenschlicht sie. „Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet“ (Marx). Sie geht als solche ins Unendliche, denn jeder Gegenstand kann zum Produkt und jedes Produkt irgendwie zu einem Arbeitsmittel werden. Der Gegenstand der Arbeit ist die gesamte Natur, aus welcher der arbeitende Mensch seine Rohstoffe herauslöst, diese zu Werkzeugen umformt und so „vermenschlicht“. Arbeit erhält den Menschen am Leben. Sie vergesellschaftet ihn aber auch, denn Arbeit ist immer Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe; Arbeit ist die Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen, sich in die Produkte seiner Tätigkeit zu entäußern, sich in ihnen zu vergegenständlichen. Arbeit macht damit den Menschen erst zum eigentlichen Menschen. In der Arbeit durchbricht der Mensch die engen Schranken seiner Ichhaftigkeit; er objektiviert sich im Produkt seines Schaffens; er gibt sich seinem Schaffen hin, erlangt sich aber in einer höheren und vollkommeneren Gestalt wieder. Daher ist Arbeit als solche Selbstzweck und macht Freude.

Die Stufen der Arbeit sind folgende: erst eignet sich der Mensch die Natur bloß einfach an, was ja auch die Tiere tun, und dann verarbeitet der Mensch die Natur nach Plan und Vernunft, was eine typisch menschliche Tätigkeit ist. Bei dieser Arbeit gebraucht der Mensch Werkzeuge; diese sind erst sein Körper und dessen Organe oder Extremitäten; dann nimmt er Naturdinge zu Werkzeugen und macht aus dem Naturding einen Teil seiner selbst; schließlich gestaltet er planvoll Naturdinge zu Spezialwerkzeugen um, die gewissermaßen von selbst arbeiten, und je besser diese Arbeitswerkzeuge sind, desto höher ist auch das Produkt<sup>55</sup>. Durch diese Arbeit unterscheidet sich der Mensch vom Tier<sup>56</sup>. Das Tier produziert einseitig, der Mensch vielseitig. Das Tier agiert unter dem Eindruck augenblicklicher Bedürfnisse, der Mensch in Planung, Voraussicht und Freiheit. Das Tier produziert immer nur sich selbst und

<sup>52</sup> Schlette, S. 71 f.

<sup>53</sup> Vgl. Landgrebe, S. 143.

<sup>54</sup> Calvez, S. 340.

<sup>55</sup> Vgl. Calvez, S. 344.

<sup>56</sup> Vgl. Fromm, S. 26.



etwas mit ihm selbst Verbundenes, der Mensch begibt sich gewissermaßen in das Ding hinein und verselbständigt es. Das Produkt der tierischen Tätigkeit „gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübersteht“ (Marx). Das Tier handelt instinktmäßig und blind, der Mensch bewußt und mit Aufmerksamkeit, und bevor sein Arbeitsprodukt in Wirklichkeit fertig ist, bestand es schon lange vorher im Kopf des Menschen. Das Tier geht im Konsum auf, der Mensch achtet die Dinglichkeit des Arbeitsproduktes. Das Tier ist gewissermaßen an die Natur gefesselt, der Mensch trifft eine Auswahl unter den Naturkräften und wirkt auf sie unbegrenzt. Mit seiner Arbeit erweitert er sein eigenes Wesen und gestaltet die Natur um. Er wirkt als universales Wesen auf die Gesamtnatur. Er „reproduziert“ die Natur und macht sie bewußt zu seinem Körper, vergrößert sich in die Natur hinein, übersteigert damit sich und die Natur<sup>57</sup>.

Arbeit ist somit das Charakteristikum des Menschen, zugleich sein Ruhmesblatt, seine Krone. Doch trägt Arbeit auch Gefahren für das Menschtum in sich. Mit der Arbeit ist die ganze Tragik der „Entfremdung“ des Menschen verbunden. Gerade im Verfolg des Arbeitsprozesses gerät der Mensch in die Möglichkeit, sich dem Produkte seines Schaffens zu entfremden; er „verliert“ sich in seine Arbeit. Er tauscht seine Arbeitsprodukte nicht mehr mit anderen aus, wie es natürlich ist, sondern er „verkauft“ sie und behandelt sie damit als „Ware“, als gefrorenes Kapital, als bloßen Gegenwert von Geld. Besonders seit der Entstehung des Privateigentums und der Arbeitsteilung verliert die Arbeit ihren Charakter, Ausdruck menschlichen Wesens zu sein. Die Arbeit und ihre Produkte nehmen ein vom Menschen getrenntes, abstraktes Sein an<sup>58</sup>. Sie werden zum Feinde und Widersacher des Arbeitenden. Sie unterjochen als „Kapital“ den, der ihnen erst das Dasein gab. Sie machen aus dem schaffenden Arbeiter den verelendeten Proletarier, dessen unermüdliches Arbeiten ihn zusehends ärmer, elender, unmenschlicher macht.

## 7. Der Mensch als das sich selbst herstellende Wesen

Wir sahen: menschliche Existenz bedeutet nach Marx, die Welt zu bearbeiten, aus der Natur eine vermenschlichte, aus dem Menschen ein die Natur in sich aufnehmendes Wesen zu machen.

Damit ist gegeben, daß menschliches Arbeiten vor allem auch Arbeiten an sich selbst ist. Der Mensch ist damit „das sich selbst herstellende Wesen“<sup>59</sup>. Arbeit ist nicht nur Reproduktion der Natur, sondern Selbstproduktion des Menschen; Arbeit ist Weltbewältigung und zugleich Wesensbejahung und Schöpfung des Menschen. Arbeit ist „die Selbstverwirklichung des Menschen in seiner Freiheit“<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Calvez, S. 226 f.

<sup>58</sup> Vgl. Fromm, S. 52.

<sup>59</sup> Landgrebe, S. 142.

<sup>60</sup> J. Hünermann, Weltanschauung und Praxis des bolschewistischen Kommunismus, Köln 1959, S. 9.

In der Arbeit produziert der Mensch genauso sein eigenes Leben und dessen Menschlichkeit, wie er fremdes menschliches Leben im Akte der Zeugung schafft<sup>61</sup>. „Der Arbeiter schafft den Menschen“ (Marx); Arbeit bedeutet „Schöpfung des Menschen durch den Menschen“ (Marx). Der Mensch ist „unabhängiger Produzent seiner selbst“<sup>62</sup>. Der Mensch ist schöpferischer Aktivität (Lefebvre), und der Marxismus ist deswegen ein „integraler Humanismus“, weil er diese „Erschaffung des Menschen durch den Menschen“<sup>63</sup> als seine Frohbotschaft verkündet. Denn „ein Wesen gilt erst dann als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt“ (Marx).

Wie vollzieht sich diese Selbstschaffung des Menschen? — Zunächst schafft der Mensch tagtäglich neu die Welt, welche durch seine Arbeit erst „seine“ Welt wird. Dann gestaltet er seine eigene Geschichte, und da er das geschichtliche Wesen ist, kommt er gerade auch durch die aktiv von ihm selbst geleitete Geschichte zu sich selbst, d. h. er wird dank seinem Schaffen immer mehr Mensch. Und schließlich verwirklicht er in steter Arbeit bewußt seine eigene menschliche Natur. Arbeit ist „das sich bewahrende Wesen des Menschen“ (Marx); Arbeit ist seine „Substanz“. Der Mensch ist in dem Maße er selber, als er durch seine eigene Arbeit das geworden ist und immer wieder wird, was er ist. Gerade durch seine Arbeit „produziert“ der Mensch sich im Gegensatz zum Tier. „Die Menschen selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren“ (Marx), und „indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst“ (Marx). Tiere „arbeiten“ ja nicht in dem gleichen Sinne wie der Mensch; denn nur der Mensch schafft durch seine Arbeit etwas Neues, etwas, was vorher noch nicht dagewesen ist; nur der Mensch verändert durch seine Arbeit die Natur so, daß diese eine menschliche wird und aufhört, eine bloß „natürliche“ zu sein; und nur der Mensch hat die Fähigkeit, sich selbst zu schaffen. Arbeit hat die körperliche und seelische Physis des Menschen nicht bloß aus einer tierischen umgestaltet, sondern sie zu einer wahrhaft menschlichen gemacht. Die Arbeit hat die menschliche Hand und das menschliche Gehirn humanisiert. Als die affenähnlichen Vorfahren der Menschen von den Bäumen stiegen, wurde die Hand zu ihrem Arbeitsorgan; sie gestaltete sich zum ersten Werkzeug des Menschen, und es war gerade die Arbeit, die sie so formte. Die Menschenhand ist somit nicht bloß erstes Werkzeug, sondern auch erstes Produkt der Arbeit. Dank der arbeitenden Hand entstand dann der Kopf als ein menschlicher, der Kehlkopf als Sprachorgan, das menschliche Gehirn und mit ihm das typisch menschliche Bewußtsein. Das Stadium des bloßen Affenmenschen hörte dank der Arbeit auf, und es begann die Herrschaft des Menschen über die Natur. Der Mensch wurde zum denkenden, intelligenten,

<sup>61</sup> Vgl. Calvez, S. 364.

<sup>62</sup> Calvez, S. 498 f.

<sup>63</sup> Calvez, S. 461 ff.



wollenden und planenden Wesen, zum Willenswesen und zum Wesen mit Aufmerksamkeit. Er wurde aber dank seiner Arbeit auch zum Gemeinschaftswesen. Denn menschliche Arbeit ist immer Gemeinschaftsarbeit; für diese Gemeinschaftsarbeit ist eine sprachliche Verständigung notwendig; dank der gemeinsamen Arbeit entstand darum die menschliche Sprache, die ihrerseits dann auf das Denken wirkte und ein unendliches Fortschreiten der rastlos arbeitenden Menschheit ermöglichte. Ohne Arbeit wäre der Mensch ein zum Untergang verurteilter Menschenaffe; dank seiner Arbeit ist er zum Beherrscher und Schöpfer der Natur und auch zum Bildner seiner selbst geworden<sup>64</sup>.

## 8. Der Mensch als Kollektivwesen

Bei der Charakterisierung des Menschen als des arbeitenden und sich selbst schaffenden Wesens sprachen wir vom Anteil der Arbeit vor allem auch am Entstehen menschlicher Gemeinschaft. Im Zusammenhang damit steht die Marx'sche Lehre vom Menschen als einem Gemeinschaftswesen. Der Mensch wird von Marx als „bewußtes Gattungswesen“ charakterisiert; er ist ihm „das gesellschaftliche Wesen“, „das Ensemble“, „das Miteinander“ (Marx). Nach marxistischer Überzeugung ist der Mensch eigentlich — die Gesellschaft<sup>65</sup>, oder: die Gesellschaft ist das Menschsein selbst. Erst in der Gemeinschaft kann der Mensch entstehen und erst in ihr findet er seine Erfüllung; er ist „ein sozialistisches Wesen“, er ist „das arbeitende Gattungswesen“<sup>66</sup>. Nicht — wie etwa Kierkegaard es meinte — der einzelne Mensch ist „der Mensch“, sondern nur „die Gattung Mensch“ ist es<sup>67</sup>.

Die Gründe für gerade diese Charakteristik sind mannigfaltig und zahlreich. Zunächst könnte der Mensch ohne das menschliche Kollektiv gar nicht erst existieren. Nur in Gemeinschaft kann der Mensch erzeugt und geboren werden; nur in Gemeinschaft mit anderen kann sich der Mensch als geschichtliche Persönlichkeit entfalten; erst in Gemeinschaft ist persönliche Freiheit möglich, da nur die Gemeinschaft der vollkommenste Ausdruck persönlichen Menschseins ist; menschliche Geschichte machen nicht die berühmten Einzelmenschen, sondern nur die großen Kollektive. Und nur einem Kollektiv ist die Gestaltung der Natur durch Arbeit möglich. „Erst in der materiellen Arbeit zeigt sich der Mensch in seinem wahren Wesen als Gattungswesen, und die materielle Produktion ist sein Gattungsleben“ (Marx). Und schließlich ist dann auch der Mitmensch das eigentliche Produkt menschlicher

<sup>64</sup> Vgl. Fr. Engels, Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, Berlin 1952; Weinstock, Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozeß um unsere Menschwerdung, Heidelberg 1954; G. A. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Hamburg 1958, S. 98 ff.: Die Rolle der Arbeit bei der Entstehung des Menschen.

<sup>65</sup> Vgl. Calvez, S. 442.

<sup>66</sup> Reding, S. 111 ff.

<sup>67</sup> Fromm, S. 5.

Arbeit. Der Mitmensch ist das erste Objekt des Menschseins, und wie die Beziehung zwischen Mensch und Natur ursprünglich ist, so ist auch von Anfang an die Beziehung Mensch—Mitmensch gegeben und genauso grundlegend für die Realität des Menschen wie die Relation „Mensch-Natur“<sup>68</sup>. Ohne Mitmensch stünde der Mensch einer völlig unverstandenen Natur gegenüber; die Natur hat keinen Sinn und ich habe keine Existenz, wenn ich mich und die Natur nicht mit Hilfe des Mitmenschen gestalte und umgekehrt: ohne Arbeit an mir und der Natur kann ich nicht den Mitmenschen schaffen und zu ihm kommen. „Der Mensch ist das Ergebnis sozialer Bindungen und Frucht einer konkreten Vermittlung, die die gesellschaftliche Arbeit bewirkt“ (Marx). Erst die Gesellschaft macht den Menschen zum Menschen, und umgekehrt erzeugt erst der arbeitende Mensch die Gesellschaft; „wie die Gesellschaft den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert“ (Marx).

Damit ist „das menschliche Wesen . . . kein dem einzelnen Individuum einwohnendes Abstraktum. In Wirklichkeit ist es das Ensemble, die gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx). Nur der vergesellschaftete Mensch ist der „wirkliche“ Mensch und als solcher „das totale Sein“ des Menschen. Nur „die Gesellschaft ist die Vollwirklichkeit, und der einzelne ist nur eine ihrer besonderen Äußerungen“ (Marx). „Die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur . . ., der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (Marx). Daher ist dann auch der Mitmensch die eigentliche „Leidenschaft“ des Menschen<sup>69</sup>, und das Individuum „hat sein wahres Glück in der Gesellschaftlichkeit zu finden, d. h. in der Selbstpreisgabe an die Gesellschaft, die zugleich in einer höchst merkwürdigen Dialektik als die wahre Selbstentfaltung des Individuums in seiner Selbstpreisgabe dargestellt wird“<sup>70</sup>.

Wie verwirklicht sich nun diese Gemeinschaftsexistenz des Menschen?

Die erste Form menschlicher Gemeinschaft ist die der Bedürfnis- und Arbeitsgemeinschaft. Nur in Gemeinschaft mit anderen kann der Mensch seine Bedürfnisse erfüllen, nur zusammen mit anderen kann er arbeiten. Eine weitere, durchaus von Natur gegebene Gemeinschaft ist die der Ehe und der Familie. Ein Mann ist immer Mann für eine Frau, ein Weib als solches ist immer bestimmt für einen Mann. Die dialektischen Widersprüche oder Gegensätzlichkeiten zwischen Mann und Frau als Geschlechtswesen finden ihre „Synthese“ in der Ehe und Familiengemeinschaft. Ehe und Familie bilden, aufbauend auf der Arbeitsgemeinschaft, den Übergang zu mehr künstlichen Formen der Gesellschaft, sind aber in sich zunächst natürliche Kollektive<sup>71</sup>. „Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe. In diesem natür-

<sup>68</sup> Calvez, S. 347.

<sup>69</sup> Calvez, S. 499.

<sup>70</sup> Köhler, ebd., S. 179.

<sup>71</sup> Vgl. Calvez, S. 349.

Der Mensch ist nach Marx ein Koordinatensystem; der Koordinaten Ursprung ist die Gesellschaft, die sich auf der Ebene der Ökonomie realisieren lassen.



lichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene natürliche Bestimmung ist“ (Marx).

Der Mensch ist somit von Natur das Gemeinschaftswesen. Allerdings ist er zur Zeit nicht mehr das, was er eigentlich sein sollte: er ist heutzutage erst auf dem Wege zum naturgegebenen Kollektiv, und er wird zur Zeit nicht auf natürliche, sondern durchaus künstlich und unnatürlich durch den Staat zusammengehalten. Aber einst wird der Mensch wieder das, was er von Natur aus ist: das Kollektivwesen, und zur Zeit sind eigentlich nur die Proletarier „die wahrhaft allgemeinen Menschen“<sup>72</sup> bzw. nur sie sind bewußt und kompromißlos auf dem Wege dazu. Und um über Marx hinauszugehen: erst in den von Marxisten begründeten und geführten Kollektiven kann sich der neue Mensch herausbilden, welcher der eigentliche und wahre Mensch ist<sup>73</sup>.

## 9. Der Mensch als das „entfremdete“ Wesen

Gerade bei der Charakterisierung des Menschen als des Kollektivwesens mußten wir erkennen, daß diese Grundeigenschaft menschlichen Daseins doch erst die Aufgabe einer schöneren Zukunft ist. Der Mensch ist gewiß von Natur Gemeinschaftswesen, aber zugleich wird er es erst. Daran anschließend können wir sagen: der Mensch ist gewiß das arbeitende, das sich selbst schaffende, das natürliche und gegenständliche Wesen, aber das alles ist er eigentlich nur in seiner Anlage und seinem Wesen nach. Der zur Zeit existierende Mensch ist jedoch nicht das, was er eigentlich sein soll, und zwar deswegen, weil er das „entfremdete“ Wesen ist; daß er aber entfremdet sein kann, auch das gehört zu seinem Dasein!<sup>74</sup>

Der Mensch muß als das „entfremdete Wesen“ bezeichnet werden, und es gehört zu seiner Wesenheit, daß er es ist und sein kann. Seine Existenz ist derart, daß sie „enthumanisiert“, entmenslicht, „automatisiert“, verfremdet werden kann, daß sie ihre Eigentlichkeit verfehlen, daß sie etwas anderes werden kann, als sie eigentlich ist. Der Mensch ist nicht das, was er eigentlich sein sollte<sup>75</sup>. Er ist letztlich „unbehaust“ in jenen Räumen, in denen er wesen und existieren soll<sup>76</sup>. Er ist aus seinem

<sup>72</sup> Calvez, S. 505.

<sup>73</sup> Vgl. H. Rohde, Menschen ohne Gott, Freiburg i. Br.—Basel—Wien 1961. S. 33; Erziehung zur Kollektivität; Hempel, Das Jugendkollektiv Makarenkos, Würzburg 1956; Lilli, Rotchina, Freiburg—Basel—Wien, S. 26 ff.

<sup>74</sup> H. Popitz, Der entfremdete Mensch, Basel 1953. P. Vignaux, L'aliénation selon K. Marx, in: La Vie Intellectuelle, Février 1937; P. Naville, De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels, Paris 1957; Gropthoff, Makarenko und das Problem der Selbstentfremdung in der europäischen und sowjetischen Pädagogik, in: Marxismus-Studien, 2. Folge, Tübingen 1957.

<sup>75</sup> Fromm, S. 52.

<sup>76</sup> Thier, S. 3.

eigentlichen konkreten Sein herausgeworfen, und das aus dem Grunde, weil er in sich eben auch die Anlagen dazu trägt, anders zu sein als er ist. Der Mensch steht immer in Gefahr, sich selbst zu verlieren, oder er hat sich bereits verloren; er ist in seiner Existenz durch sich selbst bedroht. Er schafft nicht nur sich selbst, sondern er vollbringt auch seine eigene Entmenslichung und Zerstörung.

Der Terminus „Entfremdung“ stammt bei Marx wohl von Hegel, wo er vor allem die Spaltung von Subjekt und Substanz bedeutet<sup>77</sup>; aber auch bei Rousseau gibt es eine „Entfremdung“<sup>78</sup>, und nicht minder der heutige Existentialismus kennt dieses Erleben und diesen Ausdruck<sup>79</sup>. Schließlich spricht ja auch die christliche Theologie von einem Fremdsein gegenüber Gott und dem Mitmenschen sowie der gesamten Kreatur durch die „Aversio a Deo“ und die „Conversio ad creaturam“ in der Sünde. Bei Marx bedeutet „Entfremdung“ die Tatsache, daß „die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“ (Marx); Entfremdung bedeutet, daß die eigentlichen „Objekte“ des Menschen: die Natur, der Mitmensch, seine eigene Selbstvervollkommenung von ihm „getrennt“ sind, daß er sich selbst, seine Existenz „verfehlt“, daß er „unterjocht“ wird von seinem eigenen Werk, der Ökonomie, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse verheerend an die tiefsten Wurzeln seiner Existenz greifen und ihn in die Heimatlosigkeit aussperren<sup>80</sup>, daß — bildlich gesprochen — der Mensch dort „Sklave“ ist, wo er „Herr“ sein sollte und könnte, daß er sich selbst verdirbt, anstatt sich souverän zu schaffen.

Diese Entfremdung kann verschiedene Formen annehmen: sie kann eine philosophische, eine religiöse, sie kann eine politische und soziale Gestalt annehmen, sie ist vor allem eine ökonomische<sup>81</sup>. Die philosophische Entfremdung besteht darin, daß die Theorien der Philosophen in keinem Zusammenhang mit der Praxis stehen, daß sie als reine theoretische Gebilde über dem eigentlichen Leben schweben und dafür unwirksam sind. Gewiß hat jeder Philosoph irgendwie den Willen zum Realismus, d. h. er will in seinem Gedankensystem die Wirklichkeit abbilden und sie beeinflussen, aber er leidet an seinem „Ärger gegen die Praxis“<sup>82</sup>. Der Philosoph möchte durch seine Einsichten die im argen liegende Wirklichkeit gestalten, aber weil er „entfremdet“ ist, verurteilt er sich selbst zur Wirkungslosigkeit und widerlegt seine edelsten Vorsätze. Dieser Widerstreit zwischen einer wirklichkeitsentfremdeten Philosophie und der Realität muß überwunden werden, und zwar durch die Tat<sup>83</sup>, aber solange Praxis und Theorie auseinanderklaffen, ist jedes philosophische

<sup>77</sup> Vgl. Fromm, S. 51; Calvez, S. 48 u. 51.

<sup>78</sup> Vgl. H. Barth, Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau, in: Zeitschrift für philos. Forschung, 13, S. 16—35.

<sup>79</sup> Vgl. Calvez, S. 48.

<sup>80</sup> Vgl. Knittermeyer, S. 135.

<sup>81</sup> Vgl. Calvez, S. 211 ff.

<sup>82</sup> Vgl. Calvez, S. 111 ff., 138 f.

<sup>83</sup> Calvez, S. 140.



2. Sich-Bemühen ein entfremdetes. Es gibt sodann auch eine politische Entfremdung. Ihr Ausdruck ist der Staat<sup>84</sup>. In ihm ist der Mensch gespalten zwischen sich selbst als Staatsbürger und sich selbst als Arbeiter; der eigentliche Mensch ist aber nicht der Staatsangehörige, sondern der Arbeiter<sup>85</sup>.

3. Zutiefst gehend ist das Phänomen der Religion „als völliger Verlust des Menschen“, ja als „Grundtypus jeder Entfremdung“ (Marx) ein Zeichen menschlicher Entfremdung. Die religiöse Entfremdung erscheint in zwei Formen: erstens als Resignation angesichts tatsächlicher Not des Menschen; als solche sucht sie in ein bloß erträumtes Jenseits auszuweichen und schwärmt dem elenden Menschen ein traumhaftes Glücksland nach seinem Tode, in einem Paradiese, vor; zweitens: als transzendente Rechtfertigung bietet die Religion eine Entschuldigung sozialer Ungerechtigkeit, indem sie vom Unterdrückten fordert, seine Notlage als eine zu Recht bestehende aufzufassen; Gott hat es gewollt, daß es den Unterschied zwischen Reich und Arm gibt, und Gott belohnt den Armen, der geduldig seine Lage erträgt<sup>86</sup>. Dabei ist die äußerliche Form der religiösen Entfremdung der sog. „christliche“ Staat; privatim aber tritt diese Entfremdung als Grundsatz „Religion ist Privatsache“ auf<sup>87</sup>.

4. Nicht minder bedeutsam ist die soziale Entfremdung, d. h. die Fremdwertung des Mitmenschen<sup>88</sup>. Alle humanen Bezüge von Mensch zu Mensch werden in ihr zu rein sachlichen; alles, was der Mensch tut und erlebt, wird unter den Aspekt der Warenproduktion und des Geldes gestellt. Nicht um den Menschen geht es da fürderhin, sondern um Geld und Gelderwerb<sup>89</sup>. Das Leben der Menschen kennt keine persönlichen Neigungen mehr; einer ist dem anderen fremd geworden; keiner anerkennt den anderen mehr als Mitmenschen; einer steht dem anderen feindlich gegenüber. Der Arbeitende ist unter die Tyrannei des Arbeitgebers geraten, der Besitzer des Kapitals fürchtet sich ständig vor der Rache der Ausgebeuteten. Es bestehen die

<sup>84</sup> Vgl. Calvez, S. 145 ff.

<sup>85</sup> Vgl. Calvez, S. 162 u. 145.

<sup>86</sup> Vgl. Calvez, S. 76 ff.; 53 ff.: P. Hoßfeld, Die Stellung der christlichen Religion in der marxistischen Anthropologie von Ernst Bloch, in: Theologie und Glaube, 1966, S. 487 ff.; D. Dubarlé OP, Pour un dialogue avec le Marxisme, Paris 1964; H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Tübingen 1962; „Christen und Marxisten heute“ (Tagungsberichte der Paulusgesellschaft), Wien-Zürich 1966; M. Lelong, Dialog mit den Atheisten, Paderborn 1967, S. 56 ff.; Reding, Der polit. Atheismus; Der Sinn des Marx'schen Atheismus, Salzburg 1957; Maser, Genossen beten nicht; F. Stepun, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959; P. Roth, Opium für das Volk, München 1961; Rohde, Menschen ohne Gott; B. Feron, Gott in Sowjetrußland, Essen 1963; H. Köhler, Pseudosakrale Staatskulte in Mitteldeutschland, Witten/Ruhr 1962. — An marxistischen Veröffentlichungen vgl.: Marx-Engels, Über Religion, Berlin 1958; Lenin, Über die Religion, Berlin 1958; Gurew, Hat es immer einen Glauben an Gott gegeben?, in: Pfoh-Schulze, Philosophie und Gesellschaft, Berlin 1958, S. 473 ff.; Kur-sanow, Das reaktionäre Wesen der „natürlichen“ Religion, ebd., S. 485 ff.

<sup>87</sup> Vgl. Calvez, S. 458.

<sup>88</sup> Calvez, S. 167 ff.

<sup>89</sup> Vgl. Reding, Der polit. Atheismus, S. 131 ff.

Gegensätze „Besitzer des Geldes“ und damit „Herr des Arbeitsproduktes“ und „Lohnarbeiter ohne Eigentum“, in Ohnmacht und Hilflosigkeit gegenüber dem Geldgeber und Ausbeuter. Es entstehen die sog. „Klassen“, die voneinander durch Lebensweise, Interessen und Bildung radikal geschieden sind<sup>90</sup>, die sich in ständigem Kriegszustand, im „Klassenkampf“ befinden<sup>91</sup>. Weder die ausgebeutete noch auch die ausbeutende Klasse aber stellen ein wahres Menschentum dar. Die soziologische Entfremdung hat dann andere Entfremdungen im Gefolge; so z. B. wird im Familienleben und sonstwo die Frau aus der Gefährtin und Helferin des Mannes zu seinem käuflichen Eigentum, und auch sonst werden die Familienglieder voneinander losgerissen<sup>92</sup>.

Die grundlegende aber und daher schlimmste Form der Entfremdung ist die ökonomische, da sie alle anderen Arten der Entfremdung verursacht und zum Gefolge hat. Der Arbeiter entfremdet sich in ihr seiner Arbeitstätigkeit und dem Produkte seines Arbeitens; die Arbeit ist nicht mehr „seine“ Arbeit; sie gehört nicht mehr zu seinem Menschenwesen, sondern wird ihm fremd; sie wird Zwangsarbeit, Robot; sie gehört einem anderen, an den der Arbeitende sich „verdingen“ muß. Seine Wesensbetätigung, seine ganze eigentliche Menschlichkeit, seine Arbeit wird zur bloßen „Ware“. Diese Entfremdung des Menschen vom Prozeß und Produkt seiner Arbeit zieht dann die Entfremdung von Mensch zu Mensch, die Loslösung vom Gattungswesen Mensch, nach sich. Der Arbeitsprozeß wird ein geteilter; die Teilarbeiter können wohl mehr Waren produzieren, verlieren aber zusehends dabei ihre Menschlichkeit. Je mehr Arbeitsteilung, desto größer wird die Ausbeutung. An die Stelle der interhumanen Bezüge treten Reichtum, Habsucht, Erwerbssucht, Sparsamkeit, Bereitschaft zum Ausnutzen anderer, Wecken stets neuer Bedürfnisse. Als Ausdruck dieser Art von Entfremdung entsteht das Privateigentum, das die Persönlichkeit des Menschen als Arbeitenden weithin negiert<sup>93</sup>; denn dank ihm ist der Mensch und seine Arbeitskraft zur käuflichen Ware geworden; der Mensch wurde „verdingt“ und damit „verdinglicht“. Dieses zur Ware-Werden ist Ausdruck voller Entmenslichung. Der Mensch ist nicht Person, sondern Gegenstand, den man kauft und verkauft, und das durch ihn Geschaffene wird zu seinem Gegner, der als Kapital ihn vernichten will. „Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt“ (Marx), und „insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von den anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstehen, entsteht eine Klasse“ (Marx). Das ökonomische Übel ist damit zum sozialen und seelischen geworden. Es gilt: „Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen. Alles, was dir der National-

<sup>90</sup> Calvez, S. 178.

<sup>91</sup> Vgl. Calvez, S. 172 ff., 177 ff., 197 ff.

<sup>92</sup> Vgl. Calvez, S. 350.

<sup>93</sup> Vgl. Thier, S. 69; Calvez, S. 434, 462.



ökonom nimmt an Leben und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in Geld und Reichtum, und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld; es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehen; es macht sich die Kraft, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht; es kann reisen, es kann dir alles aneignen; es kann dir alles kaufen; es ist das wahre Vermögen" (Marx)<sup>94</sup>. Nicht nur der ausgepowerte Arbeiter, sondern auch der Kapitalist ist damit ein „entfremdeter“ Mensch. Er hat ja kein Interesse am Arbeitsprozeß als solchem noch auch am Produkt der Arbeit; ihm geht es nicht um den Sach- und Humanwert der Arbeitstätigkeit; es liegt ihm nur am Kapitalwert der von ihm nicht geleisteten, sondern bloß gemieteten Arbeit. Er bemüht sich nur um die Akkumulation des Kapitals auf Kosten der Arbeitenden. So entsteht ein immer größer werdendes Elend auf der einen und ein sich mehrendes Fehlen von Kontakt mit dem Produktionsakt auf der anderen Seite – und alle verlieren ihr Menschsein und versäumen, echt zu leben<sup>95</sup>.

Bei Marx kann man noch eine andere Einteilung der Entfremdung finden, indem von Entfremdung je nach ihrem Gegenstand gesprochen wird: es gibt dann eine Entfremdung von der Arbeit – von der Natur – von der Menschengemeinschaft und schließlich von sich selbst. Als grundlegende Art der Entfremdung gilt auch hier natürlich die ökonomische, die Entfremdung von der Arbeit. Der Mensch entfremdet sich dem Produkt seiner Arbeit und er entfremdet sich dem Arbeitsprozeß. Was er in fleißigem Schaffen produziert, ist nicht mehr sein; es wird zum Kapital, das gegen ihn auftritt. Aus dem bisher ihm persönlich zukommenden universalen Arbeitsprozeß wird die Arbeitsteilung, wo er nicht mehr das Ganze, sondern nur noch Teilstücke schafft, wo Arbeit nicht mehr Entfaltung des Menschseins, sondern dessen Verkümmern ist. Anstatt sein Menschenwesen zu verwirklichen, gebietet ihm seine Arbeit seine Tyrannen in Gestalt des Privateigentums und Kapitals. Arbeit wird zu harter Fron, zum bloßen Mittel der Existenzerhaltung. Im Zusammenhang damit steht die Entfremdung gegenüber der Natur. Natur ist nicht mehr die Stätte echt menschlicher Wirksamkeit, sondern nur noch Gelegenheit, seine Existenz zu fristen. Natur wird „Lebensmittel“. Entfremdet ist der Mensch auch seinem Mitmenschen, seinem „Gattungswesen“. Es gibt keinen eigentlichen Mitmenschen mehr, sondern die Menschheit zerfällt in Arbeitnehmer und Arbeitgeber, in Ausbeuter und Ausgebeutete, in Nutzer fremder Arbeitskraft und in solche, die sich und ihre Arbeit an den Meistbietenden verkaufen müssen, um nicht zu verhungern. In den „Klassen“ gibt es keine persönlichen Beziehungen mehr, sondern nur Knechtschaft, Fron, Eigennutz.

Und schließlich – durch all das Vorhergenannte schon eingeleitet – entfremdet sich der Mensch sich selbst<sup>96</sup>. Wie der Mensch von der Religion, dem „Machwerk

seines eigenen Kopfes“ (Marx) zur Entfremdung gebracht wird, so auch von der kapitalistischen Produktion, „dem Machwerk seiner eigenen Hand“ (Marx). Der Mensch entfremdet sich seinem eigenen Gattungswesen, seiner Arbeitstätigkeit, seinen natürlichen menschlichen Eigenschaften; er steht sich selbst fremd gegenüber, indem er sich als Klassenmenschen sieht. Seit er sich seiner Arbeit entfremdet hat, die nicht mehr Teil seiner selbst ist, sondern bloße Fronarbeit gegen Lohn, seitdem er das Wesentlichste in sich, seine Arbeit, als etwas nicht zu ihm Gehöriges empfindet, entwirkt er sich“ (Marx). Die „Verwirklichung der Arbeit“ wird zur „Entwicklung des Arbeiters“ (Marx). Dank der Maschinen- und geteilten Arbeit wird der Arbeiter „austauschbar“ wie Maschinenteile in einer Fabrik; die Maschine „verschlingt“ ihn. Er wird schließlich zu einem bloßen „Lebensmittel“ für einen anderen, der ihn verbraucht. Die Entfremdung „erscheint sowohl darin, daß mein Leben Lebensmittel eines anderen ist . . ., daß jede Sache eine andere ist als sie selbst, daß meine Tätigkeit ein anderes ist, daß überhaupt die unmenschliche Macht herrscht“ (Marx). Das menschliche Wesen wird zum bloßen „Mittel seiner individuellen Existenz“ (Marx). „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen erstens die Natur entfremdet, zweitens sich selbst, seine eigene Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen seine Gattung“ (Marx). „Die Arbeitsteilung reduziert den Arbeiter auf eine degradierende Funktion. Dieser degradierenden Funktion entspricht eine depravierte Seele“ (Marx). „Teils zeigt sich diese Entfremdung, indem die Raffinierung der Bedürfnisse und ihrer Mittel auf der einen Seite die viehische Verwilderung, vollständig rohe, abstrakte Einfachheit des Bedürfnisses auf der anderen Seite produziert . . . selbst das Bedürfnis der freien Luft hört bei dem Arbeiter auf, ein Bedürfnis zu sein. Der Mensch kehrt in die Höhlenwohnung zurück . . .“ (Marx). Der so vielfach entfremdete Mensch versinkt wieder in einen tierischen Zustand. Er wird aller humanen Funktionen entkleidet und begnügt sich mit den rein tierischen des Essens, Trinkens, sich Bekleidens, Wohnens und Zeugens<sup>97</sup>. Anstatt zu einem „allgemeinen“, zu einem „Gattungswesen“ zu werden, ist er Tyrann oder Sklave, Ausgebeuteter oder Ausbeuter. Aber daß er eben all das werden kann, ist auch etwas typisch Menschliches am Menschen. Menschliches Dasein ist die Möglichkeit und Wirklichkeit der Entfremdung. Menschliche Existenz ist eine solche, die stets durch den Abfall von sich selbst bedroht ist, die in jedem Moment der Entfremdung verfallen kann.

Allerdings hat Entfremdung auch ihr Gutes und stellt eine notwendige Durchgangsstufe des Menschseins dar. Ohne Entfremdung gäbe es keine Kultur, keinen ökonomischen Fortschritt, keine Möglichkeit bewußter und vertiefter Menschwerdung. Arbeitsteilung z. B. ist zwar ein Unglück, führt aber auch zu vermehrter Produktion und zu Industrialisierung. Doch im Grunde ist Entfremdung Möglichkeit der Hyperkultur und damit menschlichen Unheils<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Vgl. Calvez, S. 221 ff.

<sup>95</sup> Vgl. Calvez, S. 211 ff.

<sup>96</sup> Vgl. W. Leonhard, Sowjetideologie heute, II., S. 21

<sup>97</sup> Vgl. Thier, S. 70.

<sup>98</sup> Vgl. Calvez, S. 336.

*Klassencharakter ist Entfremdung.*



## 10. Der Mensch als ein der Erlösung bedürftiges Wesen

Dank diesem Zustand der Entfremdung lebt der Mensch im Unheil. Er befindet sich im Übel, und der Grund dieses Unheilszustandes sind die entwesten Produktionsverhältnisse, welche den Menschen zu einem Wesen machen, das sich selbst und seine Menschlichkeit verloren hat. Die Natur wurde zum Gegner des ihr entfremdeten Menschen; er hat keinen Mitmenschen; er ist sich selbst fremd geworden. Im Verlust seines Arbeitsproduktes und Arbeitsprozesses ist er ein Unmensch, ein Wesen ohne Gemeinschaft, ein allem entfremdetes Dasein geworden.

Aus diesem Zustand muß sich nun der Mensch wiedergewinnen<sup>99</sup>. Gerade in seiner tiefsten Not und dank ihr soll er sich seiner „Entmenschung“ bewußt werden und sie damit „aufheben“ (Marx). Der derzeitige Proletarier, der am tiefsten in den Zustand der Entfremdung geraten ist, der sich selbst verloren hat und kein Mensch mehr ist<sup>100</sup>, soll zur Aufhebung seiner Entfremdung kommen. Er muß wieder zur Natur zurückfinden; Subjekt und Gegenstand sollen bei ihm wieder eins werden; er soll wieder wesentlich und eigentlich arbeiten können, den Nächsten und sich selbst wieder finden. Das Mittel zur Verwirklichung dieses Heilszustandes ist aber die Philosophie Marxens. Die Intentionen von Marxens Philosophieren sind ganz und gar dem Problem der Entfremdung und ihrer Aufhebung gewidmet<sup>101</sup>; es ist ein „flammender Protest gegen die Entfremdung des Menschen“<sup>102</sup>, und die Weltanschauung des integralen marxistischen Humanismus bedeutet die effektive Aufhebung aller Entfremdung<sup>103</sup>. Das eigentliche Ziel Marxens ist „die Wiederherstellung des Menschen“ (Marx), die „völlige Wiedergewinnung des Menschen“ (Marx), und eben deswegen will Marx, nachdem „das Jenseits der Wahrheit entschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits . . . etablieren“ (Marx). Marx will die Einheit und Ganzheit des Menschen wiedergewinnen<sup>104</sup>. Aus diesem zutiefst soteriologischen Anliegen stammt alles revolutionäre Sich-Bemühen Marxens um die Rettung des Proletariats. Das Proletariat stellt nach ihm den Gipfelpunkt menschlicher Entfremdung dar; es ist der entfremdete Mensch kat' exochen; und als die am tiefsten im Elend und Unheil steckende Menschenart ist es auch dem Bemühen um das wahre Menschentum am nächsten. Es ist die Klasse, die gleichsam „die äußerste Aufgipflung der Verlorenheit des Menschen“<sup>105</sup> darstellt. Daher muß das Proletariat als erstes herauskommen aus der Entfremdung und wieder zu einem echten Menschentum gelangen. Das Ziel der Erlösung ist dann die totale menschliche „Emanzipation“ durch

<sup>99</sup> Vgl. Knittermeyer, S. 139.

<sup>100</sup> Vgl. Fromm, S. 54; Calvez, S. 438 u. 336.

<sup>101</sup> Vgl. Calvez, S. 22, 34, 40f., 51; Fromm, S. 5; Thier, S. 43.

<sup>102</sup> Fromm, S. 65.

<sup>103</sup> Vgl. Calvez, S. 458.

<sup>104</sup> Vgl. Schoeps, Was ist der Mensch?, S. 39.

<sup>105</sup> H. J. Lieber, Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung, Frankfurt/M.—Berlin—Bonn 1961, S. 18.

Rückkehr zum „Urkommunismus“, wo jeder Vollmensch war, seine Arbeit als Mitglied eines allgemeinen Kollektivs auf natürlich-menschliche Art verrichtete und in persönlichen Beziehungen sowohl zu seiner Arbeit als zu seinen Mitmenschen lebte. Da nun aber der Mensch voll und ganz von den äußeren Umständen lebt — von Natur, Arbeit, Mitmensch — „muß man die Umstände menschlich bilden“ (Marx). Es muß durch menschliche, revolutionäre Tat all das aufgehoben werden, was die Entfremdung bewirkt oder ihr Ausdruck ist: das kapitalistische System — die Arbeitsteilung — das Privateigentum — der Zerfall der Menschengemeinschaft in Klassen — die bisherige, die Interessen wahren Menschentums nicht berücksichtigende Politik — die bisherige Geschichte — und natürlich auch die bisher so sehr hervortretende Religion<sup>106</sup>. Der Mensch soll wieder voll und ganz über sich und die Produkte seiner Arbeit verfügen können; er soll damit sein menschliches Wesen wiedergewinnen<sup>107</sup>. „Das totale Sichwiederfinden der sich fremd gewordenen Menschen in der von ihm erzeugten, gegenständlichen Welt ist der erste Grundsatz und das oberste Postulat des historischen Materialismus“<sup>108</sup>. Die von Marx theoretisch vorbereitete und vom Bolschewismus tatsächlich durchgeführte Revolution ist damit in erster Linie gedacht als Erlösung des entfremdeten Menschen zu seinem eigentlichen Menschentum. An und für sich ist der Marxismus so eine Heilslehre zur Überwindung des Unheilszustandes der Entfremdung. Die Versöhnung der in der derzeitigen menschlichen Existenz vorhandenen Gegensätze „kann nur erfolgen, wenn der Arbeiter den Widerspruch seiner menschlichen Existenz bewußt durchschaut. Dann erst wird er reif zum Träger einer Bewegung, die die Befreiung bringt“<sup>109</sup>. Zwar wird dabei das Proletariat zum „Schwert der historischen Notwendigkeit“ (Marx), aber eigentlich erlösend ist Marxens Lehre. Aus den Marx'schen Einsichten in die Existenz des Menschen entsteht die Theorie der rettenden Revolution; die Marx'sche Anthropologie oder Existentialphilosophie ist die Grundlage seiner Ökonomik und Soziologie. Und es sind tiefe Einsichten in die Tiefen menschlichen Daseins, die wir dem großen Revolutionär verdanken<sup>110</sup>.

## III. Marxistische und existentialistische Anthropologie

Schon in der Titelgebung dieses Beitrages zur Kenntnis von Karl Marx verbanden wir die marxistische Lehre vom Menschen mit den Problemen der Existenzphilosophie oder des Existentialismus. Gingen wir doch davon aus, daß sowohl Marx als auch die jetztzeitlichen Philosophen menschlicher Existenzenthüllung vor allem nach dem

<sup>106</sup> Vgl. Calvez, S. 385.

<sup>107</sup> Hamman, S. 168.

<sup>108</sup> Schoeps, S. 35.

<sup>109</sup> Knittermeyer, S. 139.

<sup>110</sup> Landgrebe, S. 143.



Dasein des Menschen fragen. Wir überlegen nunmehr, in welchem Verhältnis die Marx'sche zur existentialistischen Anschauung vom Menschen steht.

### 1. Die Ähnlichkeiten zwischen Marx'scher und existenzphilosophischer Lehre vom menschlichen Dasein

Nicht nur war Marx ebenso wie Kierkegaard sowohl ein Schüler als auch ein erbitterter Kritiker der Hegelschen Anthropologie, sondern wir finden auch in den Deutungen des menschlichen Daseins beider Denker und ihrer Nachfolger manche Übereinstimmung. Sowohl die Marxschule als auch die auf Kierkegaard folgenden Deuter menschlicher Existenz sehen im menschlichen Dasein eine ganz besondere Art des Seins. Er ist — wie Sartre lehren wird — ein „être pour soi“; er ist Sein, das um sein Dasein weiß; er ist jenes Sein, das auf seine Art zu sein, bewußt Einfluß nehmen kann. Er ist nicht bloß „einfach da“, sondern er bezieht bewußt „Stellung“ zu seinem Dasein; er „gestaltet“ sein Dasein; er ist auf eine ganz bestimmte Weise „Schöpfer seiner selbst“. Zu seinem Dasein gehört auch — so oder so ausgedrückt — die „Angst“ und „Sorge“ um seine Existenz. Er entbehrt der Instinktsicherheit des Tieres und dessen Seinsdichte, aber er ersetzt diese „Seinsminderung“ durch seine Vernünftigkeit, durch sein verstandesmäßiges Wirken und Schaffen, durch sein Planen und Entscheiden. Er hat eine Sonderart unter allen Lebewesen, wenn er auch mit dem Tierreich verbunden ist und oft bloß tierisch agiert. Beide Philosophien betonen auch, daß dieses Menschsein seinen besonderen „Wesenskern“ hat — und „diesen letzten, innersten Kern des Menschen, der selber „jenseits“ alles inhaltlich Angebbaren liegt und der nur dadurch spürbar wird, daß alles inhaltlich irgendwie Bestimmbare von ihm als äußerlich abfällt, den bezeichnet man ... als Existenz“<sup>111</sup> oder — bei Marx — als den Grund, als die Fähigkeit des „Arbeitens“. Nicht die „Vernunft“ ist es allein, welche den Menschen von den nichtmenschlichen Lebewesen scheidet, sondern etwas weit Umfassenderes als die Vernunft ist es, was den Menschen zum Menschen macht. „Der Kopf allein tut es nicht. Aber auch der Leib genügt nicht. Das Herz muß dabei sein, wenn der Mensch wieder heil werden und in die Freiheit des geschichtlichen Daseins zurückgelangen soll, das heute in der Gefahr ist, sich in einem technischen Leerlauf zu zerstören“<sup>112</sup>. So weiß es die Philosophie der Existenz, und so hat in etwa auch Marx gelehrt, wenn er die Sonderart des Menschen charakterisierte. Es gibt im Menschen etwas, das nicht bloß Naturablauf ist, sondern was sich gegen die Übermacht der Natur und ihrer Prozesse durchsetzt, was die Natur umzugestalten vermag, um dessentwillen die ganze Natur da ist.

Weiter besteht eine Ähnlichkeit zwischen existenzphilosophischem Sich-Bemühen um den Menschen und marxistischer Existenzdeutung darin, daß beide versuchen

<sup>111</sup> O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart 1955, S. 25.

<sup>112</sup> Knittermeyer, S. 151.

möchten, den Menschen aus ihm selbst zu deuten. Der Existentialismus sieht im Menschen das Erste und Letzte, und ebenso bemüht sich der Marxismus, ohne jegliche „Transzendenz“ auszukommen und den Menschen ohne eine „Bindung“ (= re-ligio, religatio) an eine Überwelt zu verstehen — wobei nicht geleugnet werden soll, daß manche Existenzphilosophen sich doch gezwungen sehen, eine Transzendenz anzunehmen. Im Zusammenhang damit verstehen beide philosophischen Richtungen den Menschen dann auch als „historisches“ Wesen. Der Mensch ist als solcher nicht einfach „gegeben“, sondern was er ist, das zeigt sich erst in der allgemeinen Geschichte der ganzen Menschheit wie auch in der Einzelbiographie. Die Essenz des Menschen enthüllt sich erst in seiner geschichtlichen Existenz. Der Mensch ist nicht statisch, sondern enthält in sich unendliche Möglichkeiten, die er in seiner geschichtlichen Entwicklung erfährt und realisiert. Dabei ist der Mensch selbst der Gestalter seines Schicksals. Er definiert sich selbst, er schafft sich selbst, er verdammt und erlöst sich selbst. Diese Notwendigkeit einer „Erlösung“ kommt aber daher, daß der Mensch als solcher „nicht in Ordnung“ ist: des Menschen Dasein ist „Angst“ oder „Sorge“ — so lehren die meisten Existenzphilosophen; der Mensch ist das „entfremdete Wesen“ — so weiß es Marx. Der Mensch muß daher „zu sich kommen“, zu seiner „Eigentlichkeit“, zu seiner „wirklichen Natur“, so ist man hier und dort überzeugt. Doch diesen Weg „zu sich zurück“ findet er aus eigener Kraft. Er muß bloß seine „Existenzverfehlung“, seine „Geworfenheit“, sein „Fremdgewordensein“ in Natur und menschlicher Umwelt erkennen und dann sich entschlossen aus seiner Unheilssituation herausbemühen. Marx und wenigstens ein Teil der Existenzphilosophen sind dabei überzeugt, daß der Mensch sich ohne Gott behelfen muß<sup>113</sup>, obwohl manche Deuter menschlichen Existierens eben aus der Unheilslage des Menschen auf eine Transzendenz schließen zu müssen glauben.

### 2. Unterschiede zwischen marxistischer und existenzphilosophischer Anthropologie

Existenzphilosophie und Marxismus sind zu manchen identischen oder ähnlichen Einsichten über das Menschsein gelangt; doch gibt es nicht minder auch erhebliche Unterschiede zwischen den betr. Anthropologien.

Der Marxismus ist grundsätzlich optimistisch in seiner Lehre vom menschlichen Dasein. Zwar ist die Lage des Menschen zur Zeit eine elende; besonders der Proletarier ist der Mensch in seiner ganzen Unerlöstheit und „Entfremdung“; aber

<sup>113</sup> Vgl. Bollnow, Existenzphilosophie in: N. Hartmann, Systematische Philosophie, Stuttgart—Berlin 1942, S. 315—430; H. Meyer, Die Weltanschauung der Gegenwart, Paderborn—Würzburg 1949, S. 419 ff.; J. M. Bochenski, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern—München 1951, S. 164 ff.; F. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Wien—Stuttgart 1952, S. 172 ff. (2. Aufl. Stuttgart 1960, S. 135 ff.); J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II, Freiburg 1960, S. 579 ff.



er wird bestimmt frei werden von allem, was ihn bedrückt, und seine Geschichte ist auf ein gutes Ende ausgerichtet. Ob man will oder nicht — die Unheilssituation überschlägt sich schließlich doch dank einer rettenden Revolution, und der Mensch hat an diesem Umschwung zum Guten aktiven Anteil und wird gerettet. Im Existentialismus dagegen herrscht eine grundsätzlich pessimistische Einstellung: der Mensch lebt in einer von Grund absurden Lage — und er muß seine Situation hoffnungs- und hilflos aushalten. Er kann wohl wie Sisyphos immer wieder an sein Werk gehen, er kann sich in eine „Tat“ flüchten — aber alles ist im Grunde sinnlos. Gewiß — wenn es einen Gott gäbe, dann könnte menschliches Existieren irgendwie sinnvoll werden — aber eben diesen Gott gibt es nicht oder man müßte an ihn glauben können, aber — das gerade vermögen die meisten nicht mehr!<sup>114</sup>

Die Existenzphilosophie ist sodann vornehmlich individualistisch eingestellt. Ihr Mensch ist der von Natur einsame Mensch, wenn auch überall die Sehnsucht nach Gemeinschaft nicht zu verkennen ist<sup>115</sup>. Der Marxismus sieht vor allem im Menschen das Gemeinschaftswesen, wenn er auch bei der Herstellung eines Kollektivs oft seine Zuflucht zur Gewalt nehmen muß oder will. Damit im Zusammenhang steht die in beiden Weltanschauungen verschieden betrachtete Frage der Freiheit<sup>116</sup>. Im Existentialismus ist menschliche Existenz gleich Freiheit, ja oft absolute Willkür; im Marxismus gibt es keine eigentliche Freiheit, sondern Freisein bedeutet dort Erkenntnis der sozialen und naturhaften Gesetzmäßigkeit und kluge Benutzung seines Wissens um die Naturgesetze und die Gesetze sozialen und historischen Geschehens. Damit im Zusammenhang steht das Wissen um die menschliche Verantwortung: beide Weltanschauungen schreiben dem Menschen die volle Verantwortlichkeit für seine Lage und deren Meisterung zu — aber im Existentialismus trägt der Mensch voll und ganz, ja übertrieben die Schuld oder das Verdienst an seinem Dasein, im Marxismus aber ist die Angelegenheit der Verantwortung in ein gewisses Zwielficht gestellt. Einerseits hat der Mensch als solcher zu seiner Entfremdung beigetragen, andererseits mußte sie kommen rein aus den Gesetzen menschlicher Arbeit und menschlichen Fortschritts; und auch die Rettung aus der Notsituation ist zwielfichtig: sie geschieht nach den allgemeinen Gesetzen, aber der Mensch muß auch das Seinige tun.

Was die Gottesfrage anbelangt<sup>117</sup>, so ist die Lehre des Marxismus ganz eindeutig a- oder sogar anti-theistisch; Gott ist im marxistischen System nicht zu gebrauchen, und nur im Aufstand wider den Gottesglauben kann dem Proletarier Er-

lösung aus seiner Not kommen. Im Existentialismus von Sartre oder Camus gibt es ebenfalls keinen Gott<sup>118</sup>, aber die ganze Sinn- und Hoffnungslosigkeit menschlichen gott-losen Daseins ist bei diesen Dichtern oder Denkern so kraß ausgesprochen, daß ihr ganzes Philosophieren geradezu ein Zeugnis für den Glauben an Gott sein kann; kein Wunder, daß es dann auch Philosophen der Existenz gibt, welche ohne Gottglauben nicht auskommen oder sogar aus tiefster Not zu Gott rufen und ihn glaubensvoll verkünden.

Eigentümlich ist, daß das Problem des Todes im Marxismus eine unverhältnismäßig geringere Rolle spielt als im Existentialismus, dem der Mensch weitgehend „Existenz zum Tode“ ist. Das mag damit zusammenhängen, daß Marx den „Gattungscharakter“ des Menschen betont, nicht sein individuelles Sein — und die Gattung als solche ist ja durch den Tod ihrer Einzelwesen weniger bedroht. Der Tod ist nach Marx „ein harter Sieg der Gattung über das Individuum“, das als Exemplar der Gattung sterblich ist, was aber für das Bleiben des Ganzen keine Bedeutung hat. Die Gattung erneuert sich durch den Tod des Einzelwesens und lebt gerade durch den Tod und aus ihm, und der Tod ist darum bei Marx das Mittel, zu einer wahren Gemeinschaft zu kommen. Der Tod ist Sieg insofern, als er es ermöglicht, daß die Menschheit als Ganzes sich entfalte und vorwärtsschreite<sup>119</sup>. „Das Individuum ist nur in der Gesellschaft da; es ist . . . nichts, die Gemeinschaft alles. Diese Nichtigkeit des Individuums wird z. B. im Tode offenbar, da die Gesellschaft ewig weiterlebt, während der Einzelmensch sterblich ist. Marx kennt daher weder das persönliche Für-sich-sein noch die persönliche Weiterexistenz der Seele oder des Menschen nach dem Tode. Die ganze Substanz des Menschen liegt in seiner materiellen Produktion, und wenn ihm einmal der sinnliche Leib und die sinnlichen Hilfsmittel der Produktion . . . entzogen sind, ist auch sein Wesen vernichtet“<sup>120</sup>. Der Marxismus ist also dem Tode des Einzelmenschen gegenüber weit weniger bewegt als der Existentialismus, für den der Tod eines der wichtigsten Existenzprobleme ist.

Eine letzte und eigentliche Wertung der beiderseitigen Lehren vom menschlichen Dasein wird sich natürlich nicht bloß auf die Zusammenstellung der gemeinsamen und der unterscheidenden Züge der betr. Lehren vom Menschen beschränken können, sondern wird auf christliche Überzeugungen zurückgreifen müssen. Denn beide Weltanschauungen sprechen von einer „Unheilssituation“ des Menschen, und wo es um Heil oder Unheil geht, da muß auch das Christentum gehört werden, das ja eine Erlösungsreligion ist<sup>121</sup>. Da wird man dann sich darauf besinnen, daß auch das Christentum eine Unheilssituation des Menschen kennt; diese ist aber weder die „Entfremdung“, noch die Todes- oder Absurditätssituation, sondern sie ist — sündhafte

<sup>114</sup> Vgl. F. Manthey, Verzweigung—Planung—Hoffnung, in: Ordo Socialis, Münster 1964.

<sup>115</sup> Vgl. F. Manthey, Das Problem von „Mensch und Mitmensch“ bei den Existentialisten, in: Ordo Socialis, 1961.

<sup>116</sup> Vgl. F. Manthey, Vom Ringen des modernen Menschen um seine Freiheit, in: Begegnung 1963.

<sup>117</sup> Zum Gottesproblem vgl. etwa: F. Leist, Nicht der Gott der Philosophen, Freiburg—Basel—Wien 1966; J. C. Murray, Das Gottesproblem gestern und heute, Freiburg—Basel—Wien 1965; G. Siegmund, Der Kampf um Gott, Berlin 1957; J. Lissner, Aber Gott war da, Olten-Freiburg 1960; J. Meurers, Können wir von Gott wissen?, Aschaffenburg 1965.

<sup>118</sup> Vgl. F. Manthey, Das Gottesproblem in der Existenzphilosophie, in: Begegnung 1963.

<sup>119</sup> Vgl. Reding, S. 113.

<sup>120</sup> Ebd., S. 292.

<sup>121</sup> Vgl. F. Manthey, Das Problem der Erlösung in den Religionen der Menschheit, Hildesheim 1964.



Existenz. Unheil nach christlichem Glauben ist in erster Linie Sünde, und alles andere Unheil folgt daraus. Oder — um mit Marx zu sprechen — Unheil ist „Entfremdung“ von Gott! Diese Entfremdung ist durch Schuld des Menschen geworden — darin besteht kein Zweifel —, aber die Erlösung aus dem Unheilszustande geschieht in erster Linie durch Gott. Gewiß hat der Mensch mitzuarbeiten mit seinem Erlösergott — aber das Wichtigste ist „von oben her“ geschehen, und alles menschliche Tun ist — eben wegen der sündhaften Verderbtheit menschlichen Daseins — im besten Falle nur Offensein für Gottes Agape-Liebe und Mitarbeit mit Gottes Gnade.

Der Marxismus — und vor allem sein Begründer, Karl Marx selbst — haben uns tiefe Einsichten in die Existenz des Menschen vermittelt. Der Mensch erscheint da nicht nur als bloßes Vernunftwesen, sondern als Wesen der Natur, als „gegenständliches“ Wesen, als arbeitendes, sich selbst gestaltendes, als geschichtliches Wesen, und wer wollte leugnen, daß das alles auf uns Menschen zutrifft! Aber Marx hat auch auf die Unheilssituation und auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hingewiesen, was zu den tiefsten Einsichten auch christlicher Heilsbotschaft — und nicht minder — existentieller Philosophie gehört. Trotz aller marxistischen Verkündigungen von der Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen, glauben wir doch gerade die Lehre von der „Entfremdung“ christlich dahin deuten zu können, daß eben wegen des totalen Selbstverlustes des Menschen in seiner „Entfremdung“ für ihn nur dann Hoffnung bestehen kann, wenn er die sich ihm aus der Transzendenz entgegenstreckende Hand der Gottheit ergreift . . . Allerdings ist diese Rettung menschlicher Existenz aus dem Transzendenten heraus eine Sache christlichen Glaubens. Aber wer möchte nicht bekennen, daß gerade die erschütternde Beschreibung menschlicher „Entfremdung“ durch Marx den Menschen zu diesem „Sprung ins Transzendente“ des christlichen Erlösungsgottes ermuntern und ermutigen kann!